TRANSEUROPEENNES

Civilité et action humanitaire

N°18

revue culturelle internationale
éditée par l'Association
pour l'édition et la diffusion
de Transeuropéennes

en ouverture

9 Juan Goytisolo
Les limites de la culture

17 Jean-Marc Huitorel
Bretagne: l'ethnicisation de la culture

civilité et action humanitaire

23 Helmut Dietrich
Le territoire de l'action humanitaire

33 Etienne Balibar
Une politique de la civilité est-elle possible?

45 Maren et Marcelo Viñar
Terrorisme d'Etat et subjectivité

55 Pierre Hazan
L'information sur le fil du rasoir

61 Pascal Pugin
(photographies)

71 François Rigaux
Le droit international, un instrument de l'action humanitaire?

77 Luc Legoux
L'instrumentalisation de l'humanitaire dans la gestion de l'asile

83 Rony Brauman
L'action captive
Entretien avec Antoine Maurice

89 Marie-Claire Caloz-Tschopp
L'action humanitaire à l'épreuve du *non*-humain au centre de l'humain

portrait

103 Paolo Rumiz
Le populisme alpin

chroniques

réseaux et actions collectives
125 Driss El Yazami
Création de la Coalition Euroméditerranéenne contre les Disparitions forcées

les arts en mouvement
128 Elisabeth Wetterwald
Arts politiques, micropolitiques, postpolitiques

débats transeuropéens
131 Alain Brossat
Le jugement politique en déshérence

134 Daniel Bensaïd
Dieu, que la guerre éthique est jolie...

l'Europe en livres
139 Paola Marrati
Le corps du sujet

Etienne Balibar
Une politique de la civilité est-elle possible ?

La violence des frontières produite par l'espace Schengen, d'une part, la violence sans frontières du processus de globalisation, d'autre part, la transformation sociale des structures de domination enfin amènent à reposer la question de la civilité dans son articulation avec la politique.

C'est, indissociablement, de citoyenneté et de civilité que je voudrais traiter, à la fois sur un plan abstrait et en me référant à des données immédiates de la politique contemporaine. Je voudrais montrer l'actualité de la question de la citoyenneté, son caractère incontournable en tant que cadre institutionnel de la politique démocratique et horizon pour l'articulation de l'individuel et du collectif, mais également la radicale insuffisance de ce terme et de ce qu'il désigne pour mesurer les tâches actuelles de la politique, y compris dans le domaine du droit. En un autre lieu[1], j'avais proposé trois termes pour caractériser les dimensions "critiques" de la politique démocratique qui ne se réduisent pas à la *politeia*, c'est-à-dire à la constitution de la citoyenneté : « émancipation » ou conquête collective des droits individuels fondamentaux, « transformation » sociale des structures de domination et des rapports de pouvoir, enfin « civilité » ou production des conditions mêmes de possibilité de l'action politique (son "espace" et son "temps" d'exercice) par la réduction des formes de violence extrême qui empêchent la reconnaissance, la communication et la régulation du conflit entre ses acteurs[2].

C'est surtout sur la question de la civilité que je reviendrai ici et, par conséquent, sur l'articulation entre les formes de la citoyenneté et les exigences de la civilité, en me référant à des situations dans lesquelles la possibilité et l'impossibilité de la poli-

1 E. Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité », *in La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997.

2 Voir aussi sur ces questions *Transeuropéennes* n°17, « la fragilité démocratique », hiver 1999-2000. (NDR)

tique sont aujourd'hui en suspens. Entre citoyenneté et civilité (mots de même étymologie, mais qui ont divergé pour désigner un écart essentiel à la politique), je voudrais décrire un cercle de présupposition réciproque, en vertu duquel il est tout aussi impossible de concevoir une citoyenneté démocratique préservée et étendue à de nouveaux espaces de socialisation sans une invention collective de civilité, que de réfléchir aux voies concrètes de la civilisation des mœurs en dehors d'un horizon précis de citoyenneté et de reconnaissance institutionnelle de l'égalité des droits.

Cela tient à ce que je décrirai en deux temps, d'abord à l'échelon européen comme la cristallisation d'un véritable régime d'apartheid larvé, d'autant plus intolérable que se renforcent les structures d'intégration postnationales; ensuite à l'échelle mondiale, ou dans le cadre du processus auquel les Anglo-saxons ont donné le nom de *globalisation*, comme une utilisation systématique des formes de la violence extrême et de l'insécurité de masse pour prévenir les mouvements d'émancipation collective et la transformation des structures de domination – ce que je n'hésiterai pas à appeler une politique de *contre-révolution* ou de *contre-insurrection préventive*. Mais "politique" qui, à d'autres égards, est une *anti-politique*, puisqu'elle aboutit de façon nihiliste à la restriction des possibilités mêmes d'institution de la politique au profit de la guerre accompagnée d'une "action humanitaire" palliative, trop souvent instrumentalisée par les pouvoirs mêmes qui sont à l'origine des situations de détresse. Dans les deux cas, non par hasard, l'institution traditionnelle des frontières, cette condition "souveraine", non démocratique, de la démocratie elle-même, et leur utilisation renouvelée comme instrument de contrôle policier, de ségrégation sociale et de distribution inégale des possibilités d'accès aux moyens d'existence – parfois de simple survie – constitue une pièce maîtresse de l'édifice de la violence institutionnelle. C'est pourquoi la démocratisation des frontières, leur ouverture et le contrôle négocié de leur fonctionnement – à ne pas confondre avec une abolition qui ne déboucherait probablement que sur une "guerre de chacun contre chacun" livrée à la concurrence sauvage des forces économiques – m'apparaît comme un aspect fondamental d'une "politique des Droits de l'homme" dans laquelle les aspects de citoyenneté et de civilité sont étroitement mêlés.

Lorsqu'on cherche des appuis théoriques pour traiter des questions comme celle-ci, l'une des références auxquelles on a fréquemment recours, à mesure que le développement des situations de crise dans la société contemporaine démontre l'acuité de ses vues anticipatrices et que progresse la connaissance de son œuvre, est la pensée de Hannah Arendt. Je pense ici en particulier à la thématique des "sans-Etat" et du "droit aux droits", à laquelle Marie-Claire Caloz Tschopp a consacré un travail important, et qui a servi de base à Genève en 1997 à un colloque international dans lequel cette thématique a été systématiquement confrontée à un certain nombre d'exigences de pensée et d'action du présent[3]. Partageant l'idée qu'il s'agit d'une référence fondamentale, je voudrais repartir en quelques mots des thèses arendtiennes pour montrer en quoi elles peuvent éclairer notre réflexion sur la relation de la citoyenneté à la civilité.

En concentrant sa réflexion, notamment dans le chapitre conclusif de cette partie des *Origines du totalitarisme* consacrée à "l'impérialisme", sur la question des populations "sans-Etat" et "sans-droits", telles que les avaient multipliées en Europe la Première, puis la Seconde Guerre mondiale, Arendt a opéré un double mouvement de retournement des perspectives de la philosophie politique[4]. D'une part, elle a remis au "centre" de la question de la citoyenneté et du régime politique les formes de l'exclusion et les situations d'extrême violence dans lesquelles la survie de l'homme comme pur et simple représentant de l'espèce est menacée: non seulement pour faire de ces cas limites le critère humaniste d'une institution de la justice universelle, mais pour montrer que leur résolution constitue l'origine de la refondation permanente de la sphère publique, ou des conditions de la communication et de l'action politiques, en tant qu'elle se distingue d'une gestion instrumentale des conflits et des populations. Cette vue est proche de ce que, plus récemment, Jacques Rancière a tenté de reformuler

3 M.-C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne, Jacques Scherrer Editeur, 2000; «Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui: le droit d'avoir des droits», Colloque international, Université de Genève et Université ouvrière, Genève, 20-22 mai 1997 (publié sous le titre *Hannah Arendt, les Sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, 2 volumes, L'Harmattan, 1998).

4 H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, vol. II, *L'impérialisme* (rééd. Seuil, coll. «Points», 1982).

en expliquant que, depuis les origines mêmes de l'idée de démocratie, la mesure de l'égalité réelle pour tous dans l'espace politique est constituée par la reconnaissance de la "part des sans-part", autrement dit la transformation active des processus d'exclusion – notamment celle des pauvres, mais aussi d'autres catégories discriminées – en processus d'inclusion dans la cité, qui "révolutionne" la politique[5].

De ce point de vue, on voit que le formalisme juridique de l'égalité est à la fois repensé et dépassé. La notion de "personnes sans droits" est une contradiction dans les termes au regard des principes de l'humanisme moderne, puisqu'en droit personne n'est sans droits, pas même les enfants ou les handicapés. Mais la revendication de la "justice pour les sans-droits", pour citer le mot d'ordre d'un récent mouvement de paysans sans terre au Brésil réclamant le jugement des polices parallèles qui font régner une terreur sanglante pour terroriser les pauvres[6], ou encore la revendication du "droit de cité pour les sans-papiers", pour reprendre la formulation qui exprime le sens des mouvements de protestation contre les politiques étatiques d'illégalisation des travailleurs immigrés en France et dans d'autres pays d'Europe occidentale[7], apparaissent comme l'expression directe de la dynamique de création des droits, au travers de laquelle la constitution politique peut se présenter sans imposture comme "pouvoir du peuple".

Mais il y a un second aspect dans l'argumentation d'Arendt qui débouche directement sur les questions de l'actualité: l'argument désormais célèbre qui montre comment l'évolution des Etats-nations depuis l'époque des révolutions démocratiques nationales, à travers la généralisation des conflits internationaux et le développement de l'impérialisme, a produit une véritable *inversion* de la relation traditionnellement postulée (par le discours du "droit naturel" qui avait servi de référent théorique à ces révolutions) entre "Droits de l'homme" et "droits du citoyen".

Bien loin que les Droits de l'homme en général constituent, à un niveau de plus grande généralité, un préalable et un fondement pour les droits du citoyen institués dans le cadre d'une souveraineté nationale populaire déterminée en sorte que, théoriquement au moins, ils marquent une limite universellement reconnue pour l'emprise du politique sur le droit[8], c'est exactement l'inverse qui se révèle, *a contrario*, dans cette sorte d'expérience cruciale, cette épreuve de vérité pour l'institution historique du politique qu'ont été les impérialismes et les totalitarismes du XXe siècle: ce sont les droits des citoyens, les conditions de la citoyenneté égale dans la mesure où elles sont effectivement garanties, qui forment la base de la conceptualisation et du développement des "Droits de l'homme", à commencer par les plus élémentaires ou les plus fondamentaux, ceux qui concernent l'existence "nue". Mais, à vrai dire, celle-ci n'est jamais séparable d'autres exigences fondamentales, qui appartiennent au domaine de la "culture", qu'il s'agisse des liens de la solidarité générationnelle et professionnelle, ou du droit à la communication et à l'expression. Lorsque les droits positifs du citoyen sont anéantis, par exemple lorsque, dans un contexte historique où la citoyenneté et la nationalité sont étroitement associées, les individus et les groupes se trouvent "dénationalisés", ou placés dans une condition inférieure de "minorité" discriminée au regard de la nationalité, ce sont les droits fondamentaux dits "naturels" ou "universels" qui sont menacés voire anéantis, dans les formes de la plus extrême violence, productrice de différenciation meurtrière entre des "sous-hommes" et des "hommes" qui se prennent le cas échéant pour des "surhommes". Il faut voir là non pas un effet contingent de circonstances exceptionnelles, mais un phénomène *irréversible*, qui se traduit en formes sans cesse renouvelées dans le quotidien de la politique contemporaine, imposant à la démocratie une tâche immédiate de refondation. Or c'est l'essence même du politique qui s'y révèle. Le politique n'est pas une "superstructure" qui viendrait se superposer plus ou moins complètement, plus ou moins efficacement à des structures sociales ou universellement humaines de la reproduction de la vie, du commerce entre les hommes, de l'histoire culturelle. Dans son concept général, il est au contraire la condition même de cette reproduction, de ce commerce et de cette histoire, en tant qu'il institue l'es-

5 J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.

6 «Lettre ouverte en mémoire de 19 paysans sans terre massacrés à El Dorado dos Carajas le 17 avril 1996», Réseau contre l'impunité au Brésil: Justice pour les sans-droits.

7 *Cf.* E. Balibar, M. Chemillier-Gendreau, J. Costa-Lascoux, E. Terray: *Sans-papiers: l'archaïsme fatal*, La Découverte, 1999.

8 Position héritée des scolastiques, de Wolff et de Kant, qui est celle, notamment, de Ernst Bloch dans *Droit naturel et dignité humaine*, tr. fr. Payot, 1976.

pace de rencontre, de formulation et de résolution des antagonismes, "l'être en commun" des différentes composantes de l'humanité.

On pourrait reformuler cela, dans des termes que j'avais suggérés ailleurs à partir d'une relecture de la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen,* où je mettais l'accent sur l'unité de ces deux termes, en parlant d'un "droit universel à la politique", et en montrant que la politique a elle-même, circulairement, pour condition l'universalité d'un droit à la politique[9]. L'idée du "droit aux droits" n'est pas une idée *minimale*, désignant un résidu juridique et moral que la politique devrait préserver, elle est au contraire une idée *maximale*, ou plus exactement elle désigne la façon dont le minimum, la reconnaissance de l'appartenance des êtres humains à la sphère "commune" des conditions d'existence, donc du travail, de la culture, de la parole publique et de la conviction privée, etc., renferme *déjà* l'exigence du maximum et la rend possible. Je vois là pour ma part un élément *insurrectionnel* ou *constituant* qui est inséparable de toute *construction* ou *constitution* de la démocratie, exprimant le fait que la démocratie, par définition, ne se construit pas comme imposition de statuts et distribution de fonctions par une autorité supérieure, mais seulement par la participation et l'intervention, directe ou indirecte, du "peuple", du *dèmos*, au double sens que ce terme a acquis depuis les origines de la citoyenneté[10].

Cependant, l'analyse d'Arendt ajoute un élément essentiel à une telle conceptualisation. Elle n'ignore pas, sans aucun doute, l'élément insurrectionnel constitutif de la citoyenneté démocratique, mais elle le pense en relation dialectique avec ce que nous ne pouvons appeler autrement qu'un élément de civilité. Cela tient au fait que la prise en compte des "exclus" dans une forme radicale, ceux que le déni de citoyenneté prive par là même des conditions matérielles de l'existence et des formes de reconnaissance qui font la dignité d'être humain, n'est pas seulement pour elle un critère théorique servant à mesurer le degré de proximité des constitutions historiques par rapport à une constitution idéale: mais elle est une façon de se confronter à la réalité de l'extrême violence dans l'histoire des sociétés politiques contemporaines, au cœur de leur quotidienneté. Paradoxalement, si l'on ose dire, l'extrême ou l'état d'exception n'est pas "exceptionnel", il est "banal", il vit au cœur des systèmes socio-politiques qui se veulent ou se croient démocratiques, et il représente à la fois le moyen de leur perpétuation, en termes de rapports de pouvoir établis, et la menace permanente de leur dégénérescence. C'est pourquoi l'alternative de la possibilité et de l'impossibilité du politique, de l'exercice des droits du citoyen notamment, n'est pas une idée spéculative, mais une situation concrète qu'il nous faut sans cesse affronter. L'ordre politique est essentiellement *précaire*: faute de recréation permanente dans la civilité, il risque toujours de se transformer en "état de guerre", entre les Etats et au sein des Etats, c'est-à-dire à travers les frontières.

L'apartheid européen ou la violence des frontières

Les bases historiques de l'analyse d'Arendt, on le sait, renvoient à une "catastrophe" de l'histoire européenne, dont elle a essayé de retracer les "origines" dans l'évolution impérialiste de la forme-nation, tout en maintenant soigneusement la conscience vive de son unicité, ou plus exactement de sa singularité. Pour ce qui nous intéresse ici, ces conditions historiques se concentrent dans une sorte de cercle de mort où la forme nationale de l'Etat a fini par s'enfermer et par nous enfermer: à la fois seul horizon de positivité à l'époque moderne pour l'institution des Droits de l'homme, et horizon devenu "impossible", travaillant lui-même à la destruction progressive des formes d'universalité dont il avait été le support. La question se pose de savoir si nous nous trouvons toujours exactement dans les mêmes conditions et, sinon, ce que devient le mot d'ordre d'un "droit aux droits" au regard de la politique actuelle. Elle se pose d'autant plus que, même si l'on ne croit pas à l'obsolescence pure et simple de la forme-nation, les données de la politique comme celles de l'économie ou de la culture, autrement dit la distribution des pouvoirs et les possibilités de leur contrôle, se sont transnationalisées, que des éléments étatiques ou para-étatiques postnationaux sont apparus dans le cadre du processus général de mondialisation du monde, dont

9 E. Balibar, «Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté», *in Les frontières de la démocratie*, La Découverte, 1992.

10 *Cf.* J.-L. Nancy, E. Laclau, notamment, *Transeuropéennes* n°17. (NDR)

un exemple privilégié est la "construction européenne".

C'est pourquoi j'attache une importance particulière à ce que soit mis à jour et affronté collectivement le développement actuel d'un véritable *apartheid européen*, allant du même pas que les institutions formelles de la citoyenneté européenne et constituant de ce fait même un élément décisif, à terme, du *blocage* de la construction européenne comme construction démocratique (donc comme construction tout court, car l'Europe n'a aucune chance de se réaliser de façon "bismarckienne", par une pure décision politique imposée "d'en haut" aux peuples concernés et qui serait compensée, en quelque sorte, par un accroissement de puissance de l'entité étatique à laquelle ils appartiennent, si elle ne représente pas d'abord pour eux un *surplus de démocratie* par rapport aux constitutions actuellement existantes dans chaque pays).

Cette notion, même envisagée hypothétiquement comme je le ferai ici, pose cependant plusieurs problèmes:

a) Peut-on parler d'un apartheid "européen"? Pourquoi ne pas se contenter d'analyser l'ensemble des structures de discrimination subsistant dans chaque pays, notamment en matière d'accès à la citoyenneté, chaque fois selon des modalités historiques et juridiques et spécifiques? Justement (ainsi que j'ai eu l'occasion d'en faire la démonstration à plusieurs reprises)[11] parce que la construction européenne introduit un changement qualitatif, à la fois dans le registre symbolique et dans la réalité institutionnelle. La notion de "citoyenneté européenne", qui jusqu'alors ne constituait qu'un horizon imprécis ou un idéal régulateur, commence à acquérir un contenu effectif (droit de vote, recours devant des juridictions d'appel communes primant sur les tribunaux nationaux dans certaines conditions, statut international du *civis europeanus* matérialisé par un passeport commun, accès à des services sociaux et culturels communs par exemple en matière de bourses d'études, etc.). Or le fait que, par rapport aux individus, cette "citoyenneté" soit définie (aux termes du Traité de Maastricht) comme la simple addition des citoyennetés nationales des pays membres de l'Union, transforme le statut de "l'étranger" (ou porte au grand jour la discrimination latente dont il est porteur). Dans *chaque pays en particulier* l'étranger n'est (théoriquement) que le ressortissant d'un autre Etat souverain, il jouit donc d'une "appartenance" équivalente, qui fait l'objet d'une reconnaissance mutuelle et qui fonctionne donc comme un dispositif de *protection*. Mais *au niveau de l'Union* nouvellement instituée, il est en tant qu'immigré "extra-communautaire" un exclu de l'intérieur. La protection se renverse en dénuement, quand ce n'est pas en persécution.

En se *totalisant* à l'échelle européenne, les exclusions "nationales" changent de signification objective: la "citoyenneté européenne" se présente désormais comme le mécanisme qui inclut certaines populations historiquement présentes dans l'espace européen en en rejetant d'autres qui, pour la plupart de longue date, contribuent aussi au développement de la "société civile" et du nouvel espace politique. Les étrangers (et particulièrement les travailleurs immigrés, les demandeurs d'asile) sont devenus des *second class citizens*, généralement stigmatisés en raison de leurs origines ethniques et des traits supposés de leur culture, dont les entrées et les sorties, le séjour, les activités font l'objet d'une surveillance spéciale.

b) Le mécanisme de l'exclusion vise à la fois les populations du "Sud" rattachées à l'Europe par des circuits plus ou moins anciens, plus ou moins légaux, de recrutement de main-d'œuvre, et l'admission sélective des peuples de l'Est et du Sud-Est européen dans la "communauté", de façon à maintenir une discrimination entre populations et zones de prospérité au sein du continent européen. On pense ici non seulement à la recherche de bas salaires par les grandes sociétés multinationales, mais en général à ce que l'économiste allemand Georg Vobruba a appelé les «dénivellations du bien-être»[12], et aux relations de clientélisme politique –voire mafieux– instaurées entre l'Ouest et l'Est du continent européen, qui apparaissent comme la condition d'une fructueuse économie de "pillage" des ressources de l'ancien camp socialiste (en particulier la Russie), dont tous les bénéficiaires ne sont évidemment pas "locaux". Il est devenu clair que ces différents mécanismes d'exclusion de

11 *Cf.* notamment Etienne Balibar, «Une citoyenneté européenne est-elle possible?», *in Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Editions de l'Aube, 1998; «Le droit de cité ou l'apartheid», *in Sans-papiers: l'archaïsme fatal, op. cit.*

12 *Wohlstandsgefälle: cf.* Georg Vobruba, «The limits of borders», *in Abram de Swaan* (ed.), *Social Policy beyond Borders. The social question in transnational perspective*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1994.

la citoyenneté, mais d'inclusion dans l'économie, constituent des caractéristiques structurelles, "gérées" en fonction des conjonctures internes et externes.

c) Une comparaison implicite avec l'apartheid sud-africain est-elle juste? Ou bien n'a-t-elle qu'une fonction de provocation? Faut-il aller jusqu'à dire que, dans la période historique qui a vu la disparition de ce régime en Afrique, il est en train de se reconstituer en Europe? Comparaison n'est pas raison, et on aurait pu songer à bien d'autres situations d'inégalité institutionnelle (en particulier à celle qui, aux Etats-Unis, a longuement survécu à l'abolition officielle de l'esclavage et qui, on le sait, est très loin d'avoir épuisé aujourd'hui toutes ses conséquences): mais ce qui suggère l'emploi d'un tel terme, c'est le processus de constitution d'une population infériorisée (en droits, donc aussi en dignité), tendanciellement soumise à des formes violentes de contrôle "sécuritaire", qui doit vivre en permanence "sur la frontière", ni absolument à l'intérieur ni totalement à l'extérieur, les "immigrés" de l'Est et du Sud ayant en quelque sorte laissé derrière eux (mais pour y retourner périodiquement, ou y expédier les ressources nécessaires à un «développement séparé»[13], ou pour tenter d'y faire vivre leurs familles) l'équivalent des *homelands* sud-africains de naguère (d'où l'importance extrême et la sensibilité du problème du regroupement familial et des "droits sociaux" pour les familles immigrées, une des cibles privilégiées de la propagande xénophobe)[14].

La question ne peut alors manquer de se poser: l'Europe démocratique est-elle "impossible"? Je resterai prudent en matière de diagnostics historiques à long terme, mais je ne peux manquer de souligner que, dans le temps même où le franchissement d'étapes institutionnelles successives accrédite l'idée d'une réalisation des possibles contenus dans l'idée européenne et d'un fait historique irréversible, ce processus revêt aussi les caractères d'une fuite en avant devant l'exigence démocratique, celle de la constitution d'un "peuple" *(dèmos)* comme "corps collectif", au sens naguère défini par Rousseau: un ensemble de rapports d'égalité sans "reste" et donc sans extériorité politique (sinon celle des "autres puissances"), condition de l'universalité de la loi.

Il serait naïf de s'imaginer que le développement d'un tel racisme institutionnel en Europe[15] n'a aucune relation avec le processus en cours de "mondialisation" du monde, qui affecte de plus en plus l'espace européen. Je crois plus juste d'y voir un double effet de *projection locale* des caractéristiques générales de la nouvelle hiérarchie mondiale des pouvoirs, des chances de développement et des droits personnels, et de *réaction* des sociétés nationales "bourgeoises" à la mondialisation, supposée porteuse d'un danger mortel pour les cultures historiques et les modèles de relations sociales de l'Europe. Cette inclusion différentielle de l'Europe (et de l'apartheid européen) dans le processus de mondialisation explique que, de plus en plus, comme ailleurs dans le monde, la figure traditionnelle de l'ennemi extérieur soit remplacée par celle de l'ennemi intérieur (ou mieux encore, de l'envahisseur maléfique –*alien*– infiltré parmi "nous"). Elle renvoie à une économie de la violence mondiale qui, depuis une ou deux décennies maintenant, s'est profondément transformée (et, selon toute apparence, aggravée, au point qu'il y a désormais bien peu de régions ou de régimes politiques qui, par rapport à elle, puissent faire absolument figure de *refuges*, même s'il serait abusif de confondre toutes les situations).

La contre-insurrection mondiale préventive ou la violence "sans frontières"

Il n'est pas inutile de rappeler ici que le développement actuel des organisations humanitaires et du droit humanitaire comme nouveau domaine fondamental du droit international est largement justifié par la perception d'un changement qualitatif dans la fréquence, l'échelle, l'intensité et l'interdépendance des phénomènes de violence qui affectent les sociétés contemporaines et dont les victimes en appellent à la conscience universelle. Je cite l'ouvrage tout récent de Pierre de Senarclens, probablement appelé à servir de référence pour un certain temps, *L'humanitaire en catastrophe*[16]: «En 1981, l'Assemblée générale des Nations unies adopte une résolution consacrée à un Nouvel ordre humanitaire

13 Très significative est à cet égard, si on veut bien la rapporter aux réalités qu'elle recouvre, l'expression de «co-développement» officiellement employée par l'administration française chargée des relations avec les pays africains.
14 Dans son propre texte, «Le territoire de l'action humanitaire», Helmut Dietrich a pour sa part employé l'expression de *Hinterland* (renvoyant à un autre paradigme historique, mais comportant en partie les mêmes conséquences) pour parler de la relation actuelle entre les Balkans et l'Union européenne. Il serait intéressant de revenir sur cette base à l'analyse des développements récents de l'extrême-droite européenne, marqués par le recul relatif des Republikaner allemands et la crise du Front National français, la mutation du néo-fascisme italien, la progression spectaculaire des "populismes" autrichien et suisse.
15 *Cf.* Andrea Rea (dir.): *Immigration et racisme en Europe*, Complexe, Bruxelles, 1998.
16 P. de Senarclens, *L'humanitaire en catastrophe*, Presses de Sciences-Po, Paris, 1999, pp. 65, 70.

international (...). Peu après, elle apporte son appui à la création d'une Commission indépendante sur les questions humanitaires internationales, qui rassemble des personnalités éminentes (...). Le rapport de la Commission inscrit, en 1986, dans le cadre d'un projet humanitaire, les principaux défis politiques et sociaux de l'époque, tels que la dégradation de l'environnement, la croissance démographique, les mouvements de population, les violations des Droits de l'homme, les armes de destruction massive, les polarisations entre le Nord et le Sud, le terrorisme et la drogue.»

Et il conclut: «Nous considérons l'humanitaire comme un cadre de référence pour l'identification des grands problèmes contemporains et une formule pour leur solution.» Plus loin, l'auteur montre comment, après 1989, le démantèlement du système des «deux camps» a fait disparaître les limitations que l'affrontement des superpuissances imposait aux violences et déterminé un brouillage des frontières entre la guerre et la paix: «Personne n'avait prévu la destruction du mur de Berlin, prélude à la fin rapide de la guerre froide. Personne n'anticipa non plus les bouleversements de structures internationales et les violences qui suivirent. Vers le milieu des années quatre-vingt-dix, on dénombrait plus d'une cinquantaine de nouveaux conflits armés, essentiellement des guerres civiles. Certains de ces conflits – au Rwanda, en Yougoslavie, en Tchétchénie ou en Algérie – frappèrent par leur violence et leurs cruautés, par l'ampleur des destructions et des mouvements de population qu'ils suscitent. La société internationale n'avait jamais été confrontée à tant de guerres faisant autant de victimes, dans un temps aussi court.»

On peut alors soit avoir le sentiment que le phénomène multiforme de la violence de masse s'est universellement substitué à la politique (y compris lorsque celle-ci prend la forme de rapports de forces intérieurs et extérieurs à la souveraineté des Etats et que, selon le mot célèbre de Clausewitz, elle «poursuit ses fins par d'autres moyens»), soit prendre acte du fait que le champ de la politique et celui de l'extrême violence (apparemment dénuée de fin rationnelle, puisqu'elle ne s'arrête même pas devant le risque de l'auto-destruction) ne sont plus disjoints, mais devenus partout infiniment voisins. Dans ces conditions, l'action humanitaire, à la fois "publique" et "privée", ou bien tend à se substituer à la politique, ou bien en constitue l'autre face de plus en plus indispensable. Sans entrer dans la discussion de tous les problèmes que soulève une telle représentation, je voudrais évoquer trois questions préjudicielles, qui découlent l'une de l'autre:

1) la distribution de la violence mondiale est-elle "sans précédent"?

Ce qui est "sans précédent", c'est peut-être seulement la visibilité de la violence, voire sa mise en spectacle qui brouille les frontières entre "réalité" et "virtualité" (comme dans le cas de la guerre du Golfe). Mais justement une telle visibilité ou visualisation fait partie de l'économie de la violence elle-même. Méfions-nous donc des perspectives historiquement ou idéologiquement biaisées, comme on a pu le voir dans les débats sur la définition du génocide ou des "crimes contre l'humanité", et dans ce qu'on a pu appeler la "concurrence des victimes"[17]. Mais retenons qu'avec les nouvelles phases de la mondialisation du monde (après la décolonisation et le néo-colonialisme, après la fin de "l'équilibre de la terreur" entre les deux camps), une combinaison de plus en plus serrée entre les grandes modalités de la violence exterminatrice que sont les guerres, "civiles" ou "extérieures", les violences intracommunautaires "ethno-religieuses", mais aussi les situations d'extrême pauvreté, les famines et autres catastrophes dites "naturelles" (pandémies, sécheresses, absence de protection civile en cas d'inondations et de tremblements de terre, etc., phénomènes dont l'ampleur très inégale des effets meurtriers selon les régions n'a de "naturel" que le nom) s'est développée dans le monde. Produisant une division tendancielle entre "zones de vie" (voire de bonne vie) et "zones de mort" (et le plus souvent de sale mort), elle mérite d'être appelée "exterminisme" à bien meilleur droit encore que la configuration politico-militaire naguère décrite sous ce nom par E. P. Thompson. L'utilisation des frontières d'Etats ou d'alliances pour "contenir" et "cibler" la violence exterminatrice s'avère ici toujours extraordinairement "efficace", mais aussi étonnamment

17 *Cf.* J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, 1997.

fragile comme l'ont montré notamment les récents événements en Afrique centrale et dans les Balkans.

Aussi peut-on penser que, du moins dans sa forme actuelle, le débat sur le "droit d'ingérence" – quelle que soit son importance au regard des institutions internationales, du droit et de l'évolution des rapports d'hégémonie entre Etats – masque un problème bien plus gigantesque, qui est *la non-intervention généralisée* face aux processus exterministes naturels et culturels combinés (à la fois "objectifs" et "subjectifs") qui forment comme une chaîne (ou un enchaînement de malheurs) sans véritable solution de continuité: où la Tchétchénie, le Kosovo, l'Iraq et le Tibet voisinent avec le Rwanda, l'Afghanistan, l'Algérie, la Colombie et le Brésil, mais aussi avec le sida africain et les régions de l'Inde dévastées par les inondations: réalité de la bio-politique ou de la bio-économie exterminatrice qui n'a pas encore été réellement prise en compte...

2) la violence extrême est-elle "fonctionnelle" du point de vue de l'économie libérale, ou du capitalisme de marché?

Il est extrêmement difficile de répondre à une telle question, que les constatations précédentes appellent pourtant inévitablement: non seulement parce qu'en général on est exposé au sophisme de prendre des conséquences pour des objectifs (même s'ils comportent des "effets pervers" pour ceux qui les ont visés, ou acceptés), mais parce que le développement d'un complexe de violences endémiques, à l'échelle de la mondialisation elle-même, comporte deux types d'effets à première vue contraires.

D'un côté, il tend à recréer les conditions d'une "surexploitation" (sans laquelle, en fait, l'exploitation elle-même n'est pas possible en régime capitaliste) par une reprolétarisation massive. Celle-ci va de pair avec le démantèlement des instruments de "politique sociale" mis en place de façon plus ou moins efficace et complète au terme des décennies de conflits entre "modèles de société". Dans les pays du "Nord", il s'agissait essentiellement des services sociaux, des minima de bien-être et de statut social, des conditions d'une relative égalité entre les sexes et les générations pour les classes travailleuses. Dans le "Sud" ex-colonial, il s'agissait des politiques de développement et des rudiments de lutte contre les inégalités, ainsi que contre les divisions tribales qu'elles confortaient. Entre les deux, en quelque sorte (dans ce que Wallerstein appelle la "semi-périphérie"), il s'agissait des formes de redistribution autoritaire du "socialisme réel", toujours marquées par la pénurie, l'inefficacité et les privilèges de caste, mais qui limitaient la polarisation radicale de la société entres riches et pauvres. Dans tous les cas, on tend aujourd'hui à abolir la représentation organique des "dominés" au sein de l'Etat, et à les replonger dans l'insécurité de l'existence, caractéristique structurelle du prolétariat[18].

Mais d'un autre côté, il est difficile de ne pas rapporter toute une partie des phénomènes de violence et d'insécurité généralisée à une tendance beaucoup plus destructrice pour ce qu'il est convenu d'appeler le "lien social": celle qui aboutit à *disjoindre* une population exploitable (et qu'il s'agit par conséquent, comme dirait M. Foucault, non seulement de "laisser vivre", mais de "faire vivre" dans des conditions acceptables) d'une population économiquement inutile, superflue et en quelque sorte "jetable" *(poblacion chatarra, garbage humans)*[19]. Précisément parce que les luttes sociales et nationales des deux premiers tiers du XXe siècle ont associé, objectivement et subjectivement, le travail salarié à un certain nombre de droits sociaux (et, indirectement au moins, politiques, dans la forme de l'Etat national social), qui limitent les possibilités de surexploitation et de domination, il semble que dans une partie du globe au moins (là où les conditions d'une discipline sociale autoritaire ne sont pas réunies, ou ne peuvent être imposées même par la force), le capital "préfère" renoncer à l'exploitation plutôt que courir le risque de mouvements collectifs et de luttes organisées. A quoi s'ajoute le fait que la révolution technologique en cours permet de délocaliser de nombreux processus de production et de dégager massivement des forces de travail excédentaires. La limitation de l'échelle de l'accumulation et l'élimination des forces de travail inutiles (par toute sorte de moyens qui vont de la malnutrition ou de l'abandon aux épidémies jusqu'à la tolérance des génocides préparés par le soutien apporté aux dictatures et par des ventes d'armes

18 «Risque spécifiquement prolétarien», selon l'expression de S. de Brunhoff, *Etat et capital. Recherches sur la politique économique*, PUG-Maspero, Grenoble, 1976.

19 *Cf.* B. Ogilvie: «Violence et représentation. La production de l'homme jetable», *in Lignes*, n°26, octobre 1995.

massives) constituent alors un horizon d'extrême violence qui va au-delà, non seulement des politiques de répression anti-démocratiques, mais du fascisme lui-même, en particulier par la désintégration des structures de l'Etat nation qu'elle entraîne.

Il n'est pas aisé de trancher objectivement ce dilemme, ou plus exactement il n'est pas certain que les tendances en présence relèvent d'une seule logique. Mais si l'économie mondiale de la violence extrême n'est pas fonctionnelle, elle n'en reste pas moins téléologique, en ce sens qu'elle vise toujours pratiquement la même cible: ces populations qui se trouvent à la limite inférieure de la "pauvreté" (où la survie devient problématique). Si les politiques "d'accumulation primitive" décrites par Marx ou Rosa Luxemburg (qui parlaient à ce sujet du capital "dégouttant de sang et de boue par tous les pores") avaient bien pour effet d'éliminer les hommes non-exploitables, les politiques de répression des pauvres au XIXe siècle ont eu essentiellement pour but de les forcer au travail tout en les maintenant le plus longtemps possible en dehors de la citoyenneté[20]. Après que les mouvements sociaux insurrectionnels eurent forcé pour les pauvres les portes de la "cité", et pour les peuples colonisés celles de la "communauté internationale", il s'agit tout à la fois de rétablir des conditions de travail à la discrétion du capital (ou conformes à la logique de rentabilité maximale) et d'anéantir les conditions de la politique dès lors que celle-ci ne pourrait être instituée sans participation organisée des masses. C'est pourquoi on peut être tenté de parler d'une situation globale de *contre-révolution préventive,* ou de *contre-insurrection préventive,* qui peut prendre à la limite les formes d'une "guerre à la société" (selon l'expression du journal *Le Monde* à propos de la Colombie). Mais alors que les structures de la guerre froide comportaient de ce point de vue une rationalité au moins partielle[21], il s'agit plutôt ici d'une *anti-politique* que d'une *politique*, en ce sens qu'elle est devenue largement incontrôlable par ceux dont elle sert en partie les intérêts.

3) la violence extrême forme-t-elle un "système"?

Une violence fondamentalement anti-politique peut cependant former un système, dès lors que les diverses modalités qu'elle revêt se renforcent les unes les autres, voire contribuent à créer les conditions de leur propre surgissement dans une "chaîne" de "catastrophes humanitaires" et à empêcher à chaque fois la mise en œuvre d'interventions et d'actions de lutte contre la violence ou de limitation de ses effets. Citons ici à nouveau P. de Senarclens: «On pourrait multiplier les exemples de guerres qui s'étendent sur des décennies. Un tiers de la population de l'Afrique vit dans des régions perturbées par des conflits armés. Ces guerres affectent les pays les plus pauvres du monde, rendant toute forme de développement impensable. Elles entraînent des famines récurrentes, comme au Soudan. Elles suscitent des traumatismes collectifs, affectant les générations à venir, rendant aléatoire la restauration de l'ordre politique et social. Au Rwanda, d'innombrables enfants sont orphelins et les femmes dont les maris ont disparu représentent une partie importante de la population. Dans ces circonstances, il n'est pas question de catastrophes inopinées et brutales, mais de crises qui imposent une assistance chronique tendant à se substituer aux efforts traditionnels de développement (...). En outre, ces guerres entraînent d'énormes mouvements de population. Le nombre de réfugiés a augmenté de manière presque continue depuis les années soixante-dix, avec les guerres en Afghanistan, en Asie du Sud-Est, en Amérique centrale, dans la Corne de l'Afrique. Ce phénomène s'est encore aggravé avec les guerres civiles dans l'ancienne Yougoslavie, au Tadjikistan, en Azerbaïdjan, en Géorgie, en Tchétchénie, en Iraq, en Birmanie, au Liberia, en Somalie, au Soudan, et dans la région des Grands Lacs de l'Afrique (...). Le HCR s'occupe actuellement de quelque treize millions de réfugiés et d'un nombre presque équivalent de personnes déplacées à l'intérieur de leur propre pays. On compte, par ailleurs, quelque trente millions de personnes déplacées qui sont en situation de grande détresse, chassées de leurs foyers par la guerre, par des violations massives des Droits de l'homme, victimes de la faim, de la maladie, de la désintégration de leurs liens de famille et de solidarité communautaire. Mais beaucoup d'autres n'apparaissent pas dans ces chiffres officiels, car ils se retrouvent dans des

20 *Cf.* le livre classique de K. Polanyi, *La grande transformation* (1944), tr. fr. Gallimard, 1983; plus récemment: Karel Williams, *From pauperism to poverty*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981.

21 Wallerstein a pu soutenir avec vraisemblance qu'elle avaient essentiellement servi, en dépit des crises, à maintenir un «ordre global» favorable à l'expansion du capitalisme, jusqu'à ce que la disparité des systèmes devienne intenable (I. Wallerstein, *L'après-libéralisme. Essai sur un système monde à réinventer*, Ed. de l'Aube, 1999).

zones de conflits qui ne sont pas accessibles aux organisations humanitaires.»[22]

De fait, les ventes massives d'armes (devenues un des secteurs indispensables à la solvabilité de certains Etats) forment système avec la corruption, avec le trafic de drogues et le cas échéant de "marchandise humaine" (organes, enfants, esclaves domestiques, prostitués), avec la reproduction des dictatures et par conséquent les opérations de "police internationale" (dont l'exemple majeur est la Guerre du Golfe, qui se solde à son tour par une catastrophe alimentaire et sanitaire politiquement entretenue au moyen de l'embargo). Et, de leur côté, les phénomènes de guerre civile ou plus généralement d'extermination "communautaire" et de terreur de masse, leur répartition entre zones de vie et zones de mort et le classement des individus de part et d'autre d'une ligne de démarcation entre "humanité" et "sous-humanité", forment la matière première d'une industrie médiatique de représentation de la violence, qui constitue l'un des principaux leviers de la "paupérisation culturelle", et ainsi du dépérissement de la politique démocratique...

Une telle économie de la violence forme donc bien un "système". Mais ce système n'a pas de logique unique. Ce n'est pas à dire, encore une fois, qu'il ne serve aucun intérêt de classe, aucun projet hégémonique, qu'il ne soit pas *mis en œuvre* par des forces déterminées (qui peuvent être tenues pour responsables du déchaînement de la violence, soit par les initiatives qu'elles prennent, soit par celles qu'elles refusent ou interdisent de prendre, comme contraires à leurs intérêts "vitaux"). Mais on peut douter que la complexité qu'il présente relève encore de logiques "centralisées" comme celle de l'Etat souverain (perpétuant "à l'extérieur" de ses frontières la violence impérialiste de façon à se garantir "à l'intérieur" le monopole de la violence légitime)[23].

Les aspects totalitaires de la mondialisation, traversant les frontières des Etats ou contribuant à les dissoudre, qui ont pris le relais des "totalitarismes" étatiques constitués au début du siècle, sont la face noire de l'universalisation culturelle et de l'émergence potentielle de l'espèce humaine comme "sujet de droit" collectif. Ils relèvent d'une violence institutionnelle en partie étatique, en partie économique, qui déborde le concept de l'impérialisme et de la souveraineté, même si elle peut être intériorisée et instrumentalisée par l'Etat lui-même, au risque de sa dissolution (ou, à tout le moins, de sa délégitimation, s'il est vrai que celle-ci s'est fondée historiquement sur une garantie au moins théorique de sécurité collective, à mesure que l'Etat souverain devenait aussi un "Etat social", ou un "Etat de développement"). Une telle violence institutionnelle affecte de plus en plus profondément la "constitution" même des Etats, dans la mesure où elle clive des populations suivant des catégories qu'on peut dire avec Foucault «bio-politiques». Elle exacerbe simultanément les communautarismes et les phénomènes d'exclusion ou de «désaffiliation»[24], provoque à la violence de crise et à la crise de violence. C'est dans ce cadre que, me semble-t-il, il faudrait poser les problèmes de l'instrumentalisation de l'action humanitaire par des stratégies hégémoniques, et ceux que soulève l'implication de l'action humanitaire et des actions de "rétablissement de la paix" dans les rapports de forces locaux, parfois dans le renforcement des pouvoirs exterministes: "effet pervers" d'une aide à la fois massive, sélective, et soumise aux aléas de la diplomatie des grandes puissances, qui en vient à diminuer encore un peu plus les capacités d'auto-gouvernement des peuples et de médiation interne des conflits, contribuant ainsi à cette désagrégation du politique que j'ai proposé d'appeler contre-révolution ou contre-insurrection préventive.

En conclusion

On ne délivrera ici aucune conclusion faussement définitive. Simplement une série de relances pour la réflexion:

1) l'existence d'une violence institutionnelle généralisée repose inévitablement la question de la contre-violence: à la contre-révolution préventive ne faudrait-il pas opposer symétriquement la révolution? à la contre-insurrection l'insurrection? C'est cette logique qui, pour une part, a conduit à faire du XXe siècle, selon le titre du livre de Hobsbawm d'ores et déjà classique, «l'âge des extrêmes»[25]...

22 P. de Senarclens, *op. cit.*, pp. 13-14.

23 C'est dans le cas de l'Etat nord-américain, prétendant aujourd'hui au rôle de «gendarme mondial», alors que la société américaine est l'une des plus armées et des plus violentes du monde, qu'il faudrait pousser à fond la discussion de cette hypothèse. Antonio Negri et Michael Hardt y ont apporté tout récemment une contribution capitale, mais dont je ne suis pas certain de partager les conclusions, fondées sur un concept élargi de «souveraineté», dans leur livre *Empire* (Harvard University Press, 2000).

24 Expression proposée par Robert Castel.

25 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. A History of the World*, Vintage Books, 1994 (tr. fr. Contradictions, Bruxelles, 1999).

Même s'il s'agit bien de transformer des structures de domination sociale et des rapports de pouvoir qui ont excédé leur propre "mesure" interne, ou qui ont anéanti tout contre-pouvoir, il faut je crois répondre négativement, ou plutôt déplacer et compliquer la question. Ce qui nous ramène à l'articulation de la citoyenneté (toujours fondée en dernière analyse sur les "insurrections constituantes" du droit aux droits) et des politiques de civilité. La *dissymétrie* de la politique des dominants et de celle des dominés doit s'inscrire au grand jour dans la différence des logiques spatiales (en particulier dans une autre façon d'articuler le "global" et le "local", d'y instituer les pouvoirs légitimes) et dans une autre conception des méthodes d'établissement de la paix et de la sécurité (par exemple dans une revalorisation des procédures de participation des peuples au détriment des procédures d'endiguement et de représailles). Encore faut-il (pensons au contre-exemple de la Yougoslavie) que la participation ouvre des issues, et ne fasse pas l'objet d'injonctions menaçantes ou de chantages.

2) On accordera donc à Monique Chemillier-Gendreau que la civilité comme politique anti-violence passe par le développement du droit international, dont elle remarque à juste titre dans un essai récent qu'il ne repose pas tant sur le "respect" des frontières que sur leur relativisation, opposant la logique de la démocratie à celle de la souveraineté: «Tenir bon sur la démocratie, c'est faire sauter la barrière artificielle, illusoire, entre les questions qui restent sous juridiction nationale et les autres»; et encore: «De même que la République est nécessairement universelle, la démocratie est nécessairement inter-nationale, c'est pourquoi elle n'est pas encore.»[26] Mais est-ce que cela suffit? Il faut aussi une lutte incessante pour ce que j'ai appelé ailleurs la «démocratisation des frontières»[27], c'est-à-dire pour l'identité multiple contre l'identité monolithique exclusive, pour la sécurité collective contre l'insécurité institutionnelle et l'insécurisation des "populations dangereuses". A nouveau nous nous trouvons devant un cercle, puisque les mouvements de la "société civile" ne peuvent tenter de démocratiser l'institution de la frontière (aussi anti-démocratique que celles de l'armée, de la police) sans invoquer des principes de droit, mais que ceux-ci demandent justement à être réélaborés en vue d'une définition de l'ordre juridique international comme *limitation de souveraineté* (et *ordre* des souverainetés limitées, consistant notamment en garanties "effectives" aux faibles contre les puissants, voire les superpuissants).

3) On retiendra, sur le plan théorique au moins, l'intérêt de propositions comme celles du politologue et philosophe néerlandais Herman van Gunsteren[28], qui tente de prolonger la réflexion d'Arendt en l'adaptant à une situation "mondialisée" qui n'est plus exactement celle de l'impérialisme des Etats-nations. Van Gunsteren avance trois thèses:

– nous appartenons tous à des «communautés de destin» *(communities of fate)* de différentes échelles, c'est-à-dire à des communautés de fait dans lesquelles se rencontrent des groupes qui n'ont pas "choisi" de vivre ensemble, mais qui ne peuvent pour autant abolir leur relation d'interdépendance. Comme disait Kant: «ils doivent bien à la fin se supporter les uns à côté des autres» (*Vers la paix perpétuelle,* 3e article définitif). L'alternative incontournable pour elles (c'est-à-dire pour nous) est d'en faire une relation politique réciproque, ou d'entrer dans la spirale de la destruction mutuelle et de l'autodestruction;

– la citoyenneté ne peut être dans le monde actuel qu'une citoyenneté «imparfaite» *(imperfect citizenship)*, c'est-à-dire non pas une demi-citoyenneté ou une citoyenneté limitée, mais une citoyenneté en cours de refondation permanente: l'important n'est pas tant la définition formelle ou l'inscription constitutionnelle des droits que la construction des modalités *d'accès aux droits* pour le plus grand nombre;

– un tel accès repose idéalement sur le principe (qu'on peut dire éthique ou méta-juridique, mais qui de mon point de vue exprime justement un objectif de civilité): *pour tout individu sur terre, il doit y avoir au moins un lieu* (territoire, Etat, communauté) où il bénéficie des droits du citoyen, où par conséquent il est "homme", au sens effectif du terme. On retrouve ainsi la découverte fondamentale d'Arendt que j'évoquais pour commencer: les

26 M. Chemillier-Gendreau, «A propos des sans-lieu», *in Le passant ordinaire,* n°25, juin/juillet/août 1999 (21 rue du Couvent - 33000 Bordeaux). *Cf.* également son livre *Humanité et souveraineté. Essai sur la fonction du droit international,* La Découverte, 1995.

27 Voir *Transeuropéennes* n°17, E. Balibar, «Aux frontières de l'Europe». (NDR)

28 «A Theory of Citizenship, Organizing Plurality» *in Contemporary Democracies,* Westview press, 1998. Voir également notre discussion dans le séminaire «Etat, Nation, Citoyenneté: pour une Europe nouvelle», *in Villa Gillet, Cahier* n°8, avril 1999, éd. Circé, Lyon.

"Droits de l'homme" ne sont pas avant les "droits du citoyen", ou *au-dessus*, ils en sont *concomitants* ou corrélatifs. C'est pourquoi, en particulier, *l'action humanitaire*, c'est-à-dire l'action pour les Droits de l'homme, est bel et bien *dans la politique*. Elle n'est pas destinée à traiter les "restes" de la politique, comme on a pu penser à l'origine que l'action de la Croix-Rouge traiterait les restes inhumains de la guerre pour essayer ainsi de l'humaniser (témoignant du même coup d'un au-delà éthique de la politique). L'action humanitaire est, dans le meilleur des cas, une partie intégrante de la politique des Droits de l'homme, à la recherche de ses moyens et de ses principes. Ou, si l'on préfère, elle est cette différentielle de civilité dans la politique sans laquelle l'insurrection pour la citoyenneté demeure impuissante ou se retourne contre sa fin.

4) Une politique de la civilité appelle donc à *la fois* un effort pour civiliser l'Etat et un effort pour civiliser la révolution, la révolte et l'insurrection. L'un ne va pas sans l'autre parce que – contrairement à la représentation que les marxistes des années trente - cinquante se faisaient du "fascisme" comme "instrument des trusts" et de l'impérialisme, mais plus proche (sous bénéfice d'inventaire) de celle que les "zapatistes" mexicains se font aujourd'hui de la "défense de l'humanité contre le néo-libéralisme" – les dispositions violentes et xénophobes, plus généralement la haine et la crainte de l'altérité ne sont pas exclusivement du côté des dominants, mais aussi des dominés : il n'y a rien de tel qu'une « bonne nature des victimes » (et donc la politique de civilité ne saurait se fonder sur une "idéologie victimaire"). Le droit aux droits doit s'arracher de haute lutte, mais il ne supporte plus (et supportera de moins en moins) une dissociation de "l'éthique de la conviction" et de "l'éthique de la responsabilité".

Ce texte est issu de la conférence publique d'ouverture du programme plurifacultaire d'Action Humanitaire de l'Université de Genève, au musée international de la Croix-Rouge, le 8 novembre 1999.

Etienne Balibar est philosophe, professeur à l'Université de Paris X Nanterre.

repères bibliographiques

Droit de cité, Editions de l'Aube, 1998
La crainte des masses, Galilée, 1997
Lieux et noms de la vérité, Editions de l'Aube, 1994
La philosophie de Marx, La Découverte, 1993
Les frontières de la démocratie, La Découverte, 1992
Race, nation, classe, La Découverte, 1988 (réédité en 1998)

Maren et Marcelo Viñar
Terrorisme d'Etat et subjectivité

La médicalisation des traitements des victimes de la torture, promus au nom de l'humanitaire, maintiennent en fait, dans les sociétés qui ont connu la terreur d'Etat, la ségrégation de ces dernières. Seul un travail de réappropriation de cette mémoire par les récits multiples, interférant dans l'espace public, peut conduire à reconstruire le lien social.

Au cours des dernières décennies, l'humanité bien-pensante a décidé d'investir financièrement et humainement pour s'occuper (de façon suivie) des victimes du terrorisme d'Etat. En tant que petit rouage de cette entreprise mondiale, il nous a été donné un jour d'étudier la destination de ces investissements, les objectifs qu'ils visaient, la sensibilité et la mentalité qu'ils véhiculaient. Prenons un exemple, modeste mais emblématique: après la chute de Salvador Allende, l'assemblée générale de l'ONU a voté un million de dollars pour aider les victimes et a confié la gestion de cette somme à son Bureau des Droits de l'homme, à Genève. Au cours du débat, certains conseillers, dont nous faisions partie, avaient proposé d'investir ce capital dans le tiers-monde qui souffrait, Afrique du Sud ou Amérique latine. Nous fûmes ensuite stupéfaits d'apprendre qu'une grande partie de cet argent avait été destinée à un centre spécialisé dans le traitement de la torture, à Copenhague, où des victimes triées sur le volet étaient traitées avec une dignité et une opulence dignes d'une clinique de luxe du Premier monde.

Ce centre, comme celui de Toronto, bénéficia de moyens matériels et humains qui lui conférèrent une compétence dans le « traitement spécial des

Marie-Claire Caloz-Tschopp

L'action humanitaire à l'épreuve du non-humain au centre de l'humain

Travailler sur les frontières de l'humain auxquelles toute action humanitaire est confrontée, c'est tenter de replacer l'être humain dans l'exigence sans fin de civilité.

«The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right.»
Shakespeare, *Hamlet*

Au premier abord, l'action humanitaire concerne l'accès aux victimes, la sauvegarde de la vie, des besoins vitaux (protéger, mettre à l'abri, donner à manger, soigner, avertir, accompagner les proches, etc.), une information publique sur les violences constatées, d'autres actions dont, si l'on en croit certains discours, la régularisation d'étrangers avec un statut précaire depuis des années[1]. La civilité, dans la perspective où E. Balibar l'aborde dans le texte de ce numéro, concerne la politique et la citoyenneté, c'est-à-dire le pouvoir politique – le vivre ensemble des humains – en tant que domination et action dans un cadre, un régime/système politique. Comment dès lors définir la place respective de chaque action et le lien entre les deux?

Humaniqué? se demande Eduardo Galeano (*Brecha*, 25.2.00). En effet, à propos d'action humanitaire, de *quoi* est-il question, par l'action de *qui*, dans quel cadre, quel rapport, *comment* et *pour quels* enjeux? Partons d'un fait d'actualité. L'action humanitaire, le droit et le pouvoir politico-militaire sont imbriqués comme un nœud de vipères. Boursicoteurs d'internet, militaires du "zéro-mort" et stratèges des massacres, mafias, professionnels de l'humanitaire agissent dans un cadre de mondialisation. Les questions de l'autonomie, de l'équivoque, du consentement, de la collaboration forcée, du droit d'ingérence, de la légitimité de la guerre dite éthique, de l'épuration ethnique se côtoient dans les débats.

1 En Suisse, la Conseillère fédérale R. Metzler annonçait une «action humanitaire 2000», qui consiste à régulariser la situation d'«anciens cas» requérants d'asile en attente de décision depuis plus de huit ans. La mesure humanitaire était annoncée juste avant une autre mesure politique: la décision du renvoi forcé de 30000 Kosovars à fin mai 2000.

Les dilemmes sont nombreux dès que l'on observe l'action humanitaire en prenant distance avec l'urgence, l'impact traumatisant de la cruauté extrême. Un dilemme crucial est présent dans la confusion *« War, Money and Survival »*. Il renferme une énigme philosophique et politique fondamentale. Il concerne à la fois la civilité et l'action humanitaire. Quand on le prend en compte, il enrichit la définition, la démarche de la politique et l'action humanitaire.

Une bombe fabriquée par les humains a implosé au XXe siècle. Elle n'est pas désamorçable. Elle est en activité. En mouvement. Pour la première fois dans l'histoire, l'humanité a mis en œuvre la possibilité de sa propre fin. L'humain a été, est mis à l'épreuve du *non*-humain créé, pratiqué à grande échelle, industriellement par des humains dans le régime/système politique totalitaire. La bombe a fait éclater l'ordre ontologique du monde. Elle a balayé les codes de la tradition humanitaire permettant de mesurer la distance entre l'humain et *l'in*humain. Le référent stable de l'échelle de mesure du degré d'humanité a disparu. La frontière entre le genre humain et les autres êtres du cosmos a été effacée. Dans un ordre du monde revisité, des humains ont été définis en tant que *non*-humains. Des millions d'humains ont ainsi basculé dans un autre genre étranger à tout genre, sans place dans le monde et le cosmos. Au risque de mettre en péril la pérennité du genre humain. La rupture interne de l'unité du genre humain par l'instauration du *non*-humain a bousculé l'ordre des genres du cosmos et des catégories pour les penser. Une limite a été franchie. Elle a ouvert un abîme. L'*in*humain suppose un manque d'humanité qui peut être comblée. Le *non*-humain suppose un classement de type exclusif, destructif et non plus seulement hiérarchique, discriminatoire régissant le vivre ensemble.

L'invention historique occidentale déplace radicalement le rôle, la place de la politique et de la pensée et donc le rapport entre la civilité et l'action humanitaire. L'interrogation croise et prolonge des débats à propos de recherches en sciences (M. Atiyah) et plus particulièrement en recherche biologique moléculaire et génétique (A. Kahn). En philosophie aussi. Ce qui n'est pas sans intérêt.

Un nouveau paradigme de la politique et de la pensée : l'autodestruction

En bref, la bombe est au centre d'un nouveau paradigme philosophique de la politique qui en appelle à son tour à un nouveau paradigme de la politique, de la citoyenneté et de la pensée. Partons de la puissance de l'intuition imaginative de Hannah Arendt, philosophe et théoricienne politique. Elle a capté la nature ontologique nouvelle du régime/système politique totalitaire, malgré des faiblesses dans sa démonstration (son analogie entre totalitarisme nazi et stalinien qui, paradoxalement, contribue à cacher sa puissante découverte, par exemple). Au XXe siècle, un régime/système politique censé organiser la vie en commun a été défini, par l'inscription via la voie de l'extermination (faire périr jusqu'au dernier) planifiée, de la potentialité de l'autodestruction du genre humain sur la terre. Quelque chose de profondément paradoxal, l'antithèse du *vivre ensemble* – la superfluité humaine et la banalité du mal en tant que manque de pensée – a été déposé au centre de la définition, des principes du régime/système politique. L'événement "sans précédent" était en germe depuis longtemps. Il a éclaté à la suite de circonstances historiques maintenant connues.

L'intuition centrale d'Arendt impliquant une "rupture de civilisation" (D. Dinner) est difficile à imaginer, à saisir dans toute l'ampleur de ses implications. Elle résiste à toute tentative descriptive, explicative. Une zone d'ombre, un hiatus subsistent. La difficulté de pensée tient à la nature de l'objet découvert. Il est sans cesse à redécouvrir et à intégrer dans l'expérience de pensée et d'action.

La découverte d'Arendt n'est pas un dérapage séduisant ou alors un abus catastrophique dont on retrouverait des éclats parsemés dans les nouvelles "guerres totales", les relents xénophobes et antisémites. D'un point de vue philosophique, la « guerre totale sans limites » s'inscrit dans une perspective qui considère la nature ontologique de la « domination totale », explique Arendt. La nouveauté pose des questions redoutables à l'humanité. Elle interroge l'être social-historique de la civilisation, du pouvoir. Il ne s'agit plus de simple domination, de guerre classique. De déclarer la guerre. Départager un

vainqueur et un vaincu. Rétablir la paix dans un nouvel équilibre de forces. Protéger les victimes de la haine, des tourments, des injustices. De punir des bourreaux pour traitements inhumains et dégradants, selon les termes de la Convention européenne pour la prévention de la torture. Le génocide (mot composé de la racine grecque *genos*, la race et du verbe latin, *coedere*, tuer) est devenu un crime planifié non seulement contre deux peuples (juifs, tziganes), des groupes exterminés (malades mentaux, handicapés, malades des poumons, etc.), mais contre le *genre humain*. Des peuples ont été mis en danger d'anéantissement. Mais, dans la manière de les inscrire dans les rapports de pouvoir, l'unité et donc la survie du genre humain ont été remises en cause. L'extermination de millions de personnes contenait l'autodestruction de l'humanité entière dans ses laboratoires. Après avoir pris racines dans les origines et principes de la modernité, succédé à d'autres expériences préparatoires (le modèle des camps de la colonisation a été pris par les nazis, par exemple), avoir été actualisée industriellement dans les camps d'extermination d'Auschwitz et à Hiroshima, l'invention trouve de nouveaux ancrages dans l'histoire d'aujourd'hui. L'histoire humaine a changé de cap. Elle s'est trouvée prise dans une nouvelle tempête.

Dans la suite de la modernité et du progrès sans limites des *Lumières*, de la colonisation et de l'impérialisme, un régime/système, une logique de pouvoir et de pensée a levé un tabou fondamental à la base de l'unité et de la survie du genre humain. Des êtres humains ont imaginé, pensé, planifié, construit, pratiqué la politique en dessinant une frontière entre des êtres humains définis en tant qu'humains et des millions (la Conférence de Wannsee planifiait l'extermination de 11 millions de personnes le 21 janvier 1942) d'autres classés, racisés en tant que *non*-humains. Le tabou d'intervention sur la nature humaine, de l'extermination, du meurtre de masse a été levé, la culpabilité effacée, la pensée paralysée, l'espace public évincé avec des structures et des moyens de domination "totale", les cadavres vivants fabriqués politiquement par la suppression systématique des droits, ont été non seulement exploités, volés, privés des droits humains et du recours au droit international humanitaire, mais *exterminés* industriellement par étapes, privés de leur vie, place de morts auprès des survivants et des vivants. Exclus de l'humanité et du cosmos.

Pour l'ensemble du genre humain, les victimes désignées et les autres, existe depuis lors le référent du *non*-humain et non plus seulement de l'*in*humain comme cadre, imaginaire, principe, pratique de gouvernement et horizon de la vie en commun.

Voilà ce qu'il nous faut voir, imaginer. Qui est difficile à penser. Arendt nous invite activement à "comprendre", penser, juger ce qui a marqué d'un trait indélébile l'histoire de l'humanité.

L'invention "sans précédent" a une portée *universelle* et une *spécificité* non pas abstraite au sens de Kant, mais concrète, matérielle. Elle concerne la définition du genre humain et l'extermination, inscrivant l'autodestruction du genre humain dans un projet, un imaginaire politique. Elle n'a pas été conçue par une élite pour leurs opposants, mais par des humains se rêvant surhommes pour l'ensemble des humains de la planète mis depuis lors en face de leur autodestruction possible. La prise de conscience de la nature et de la portée de l'invention du mal politique tend à sortir du cercle étroit des victimes d'un peuple et d'un continent. La construction des faits dans une multitude de débats conflictuels, complexes, montre l'importance de l'enjeu d'une réelle contextualisation internationale[2]. Notons que l'Europe est aux prises avec l'élaboration d'une sagesse dépressive dans sa mémoire historique, alors que les Etats-Unis se veulent encore exemplaires, conquérants, en oubliant les guerres impériales.

En faisant appel au poète René Char, Arendt, réfléchissant à la crise de la culture, a montré, en pionnière audacieuse, l'absence de testament pour évaluer le redoutable héritage. La tradition philosophique, juridique, éthique, morale, épistémologique ne nous aide pas à penser ce qui est advenu et à survivre, résister, reconstruire, nous sentir contemporains et non étrangers au monde d'aujourd'hui. Par ailleurs, la "domination totale" qui est externe (système) et interne (pensée, psychisme) est un objet nouveau et particulier. Il ne laisse pas indiffé-

2 Elle permet notamment de mettre en relation la dialectique antijuive subtile, perverse et la dialectique anti-étrangers, anti-réfugiés à laquelle on assiste aujourd'hui (méthodes discriminatoires inscrites dans une idéologie d'*Ueberfremdung* (surpopulation étrangère) et difficilement repérables comme enfreignant les principes d'une philosophie libérale et se réclamant de la démocratie (limitée au national, à la liberté de commerce et à une vision policière de la sécurité).

rent. On ne peut pas être détaché, neutre. Il touche, transforme tout individu qui s'en approche.

Le postulat exploratoire du totalitarisme néolibéral

«– Mais vous n'avez pas pu décider tout seul de lancer une campagne militaire au Daguestan, puis en Tchétchénie?
– Eltsine me soutenait totalement. Il m'a fait confiance,
c'est tout.
– Ce qui signifie que vous en portez toute la responsabilité?
– Dans une grande mesure, oui. Je me suis dit que je disposais d'un temps limité, deux, trois, quatre mois, pour régler leur comptes à tous ces bandits, et qu'ensuite on pourrait me limoger.»
(entretien avec V. Poutine, *Le Temps,* 27.3.2000)

Le postulat formulé ci-dessous est exploratoire. Il vise à susciter un mouvement de pensée créative. Il n'est pas certain. Des forces de création positives ancrée dans le re-commencement possible grâce à la naissance (H. Arendt) (manipulable jusqu'où?) résistent aux forces de création destructives de la philosophie du progrès illimité.

Auschwitz et Hiroshima ont été des laboratoires culminants durant la Seconde Guerre "mondiale" d'une nouvelle civilisation planétarisée qui avait des racines anciennes. C'est la deuxième tragédie de l'humanité, après la découverte de la condition de mortalité dans l'histoire de l'humanité, notamment par les Grecs – en même temps que ces derniers découvraient la démocratie, la tragédie, la philosophie. Même s'il a été le tribunal des vainqueurs, le tribunal de Nuremberg a mis en scène la deuxième tragédie de l'autodestruction possible des humains par eux-mêmes tel qu'il a été défini en tant que projet politique et pratiqué industriellement par les nazis. L'ère du Dieu vengeur, du Dieu horloger ou alors des catastrophes naturelles a laissé la place à celle de la toute-puissance d'humains qui se sont considérés comme des surhommes en fabriquant des sous-hommes réduits en cendres éparpillées par des adolescents le long des chemins de Pologne. La tragédie a des racines profondes dans la *conquista*, la colonisation (S. Lindqvist), l'impérialisme, la boucherie de la guerre de 1914-1918 et son apogée dans la deuxième guerre totale, ce qui a été insuffisamment étudié. Une telle invention historique est «inconcevable en dehors d'un long passé d'oppression, de spoliation, de domination des peuples colonisés et de destruction de leurs altérités culturelles» (E. Traverso). Avec sa condensation événementielle dans les camps d'extermination nazis, elle a mis en crise toutes nos catégories de pensée et d'action et celles héritées du siècle des Lumières ainsi délégitimées, sur lesquelles s'appuient pourtant les philosophies du progrès, du contrat et le droit international avec les notions d'intentionnalité, de responsabilité, d'obéissance, de liberté, d'égalité, de culpabilité, de sujet, etc., comme l'a bien signalé Derrida.

Dans le rythme effréné de la mondialisation et du néolibéralisme, l'héritage perdure à l'aube du XXIe siècle sous d'autres formes, le passage de la frontière de l'exclusion à l'extermination, dans la déconcertante dialectique entre exploitation, exclusion et extermination de masse. L'invention historique se perpétue au Rwanda, au Kurdistan, en Somalie, au Soudan, au Congo, en Afghanistan, mais aussi aux Etats-Unis, en Europe, dans les liens ambigus entre le militaire et l'humanitaire[3], le nettoyage ethnique par la souillure impliquant le viol, la fécondité des femmes violées (ex-Yougoslavie), l'atteinte de la fécondité (Tchétchénie), les continents oubliés, le traitement inégal du SIDA, l'augmentation de la pauvreté dépassant le seuil de l'exclusion et aussi sous des formes larvées dans le traitement des réfugiés, des populations en mouvement, les camps de réfugiés palestiniens, et dans celui des chômeurs en Europe. La liste n'est pas exhaustive.

Elle se matérialise jour après jour dans les actions des dispositifs économico-politico-militaires réglés par un projet, un imaginaire, une culture de «mégamorts» (S. Amati). Massacres orchestrés. Guerre de "zéro-mort". Usage de gaz (massacre d'Halabja en 1998), d'uranium appauvri en Iraq, au Koweit durant la guerre du Golfe en 1991[4] et au Kosovo, usage de mines antipersonnelles contre la

3 Dans un livre commandé par le CICR qui traite des «dilemmes moraux de l'humanitaire», il est frappant de constater que l'ancien président du CICR qui a écrit la préface se réfère aux trois principes (d'humanité, d'impartialité et d'indépendance) de base de l'action du CICR, alors que J. Moore parle de trois autres principes en contradiction ouverte avec ceux évoqués par l'ancien président du CICR: «compréhension, intégration, pragmatisme». Il explique le deuxième principe en ces termes: «il en découle que les divers aspects de l'intervention – humanitaire, économique, politique, militaire, multilatéral, bilatéral, régional et local – doivent être mobilisés de concert; il faut, pour que l'opération réussisse au mieux, qu'ils s'emboîtent parfaitement afin d'éviter les maillons faibles ou manquants», (J. Moore). Une telle contradiction indique un glissement qui mérite d'être médité.

4 Des documents américains déclassés montrent que l'armée américaine a utilisé environ 944 000 projectiles avec de l'uranium appauvri.

population civile. Trafics d'armes et de drogues. Epuration ethnique camouflée en déplacements forcés de population, essais biologiques, physiques, chimiques non contrôlés, etc. Les «conflits armés internationaux» de guerre «totale» et les «conflits internes», selon le vocabulaire du DIH en usage, décrivent la faim[5], la terreur, la torture, les viols, les déplacements de population, les camps, la disparition, l'extermination de masse. L'éclatement du sens angoissant déborde la description et les normes établies. Les faits intrinsèquement liés à ce qu'est devenue la politique évoquent le retour de l'invention historique refoulée sous de nouveaux masques qui ne sont pas forcément aussi lisibles que ceux d'une idéologie d'extrême-droite, *versus* Haider.

L'invention devient normalité banalisée pour les oligarchies libérales et mafieuses aux prises aujourd'hui avec l'émergence incertaine, probable, d'un autre régime politique, le totalitarisme néolibéral. Celui-ci risque de les dépasser après avoir détruit ceux qu'ils exploitent, déplacent de force sous contrôle militaire. A l'arrière-scène se meut non plus une «tyrannie du XXe siècle» (R. Aron), une «étrange dictature» (V. Forrester) mais le dilemme entre des régimes démocratiques (oligarchiques), libéraux, nationaux, sécuritaires, ou encore dictatoriaux et une nouvelle forme de "domination totale" plus redoutable. Les mots manquent pour nommer ce qui fait peur, malgré les aspects positifs, novateurs et dynamiques de la croissance inégale de la mondialisation (Microsoft et ses émules, vingt-deux millions d'emplois aux Etats-Unis ces dix dernières années, les dragons du Sud-Est asiatique, par exemple, pour certains). L'étrange cocktail explosif peut être défini, à titre de postulat exploratoire, comme un régime/système politique de *totalitarisme néolibéral* (M.-C. Caloz-Tschopp).

Il se nourrit de l'invention historique de la "superfluité humaine", de la "banalité du mal" et des pratiques, aléas du néolibéralisme économique de la mondialisation. Continuation et nouveautés mêlées. Depuis les années soixante-dix, la politique cède de plus en plus le pas à l'économie conjuguée à la force guerrière qui dépèce le tissu de la politique. La logique du profit soumise au virtuel incontrôlé, la force de la technique articulée à la guerre technologique, l'accélération du temps sont devenues une même réalité *politique*. En fait, elles sont en train de devenir *la* politique. Une politique incertaine qu'il serait risqué et hâtif de caractériser de «globalement positif» (P. Weiss, *Le Temps*, 28.3.2000[6]). Dans le processus mouvant, difficilement saisissable avec les concepts, méthodes, outils dont on dispose, on décèle les traces et les germes d'une puissance de création et aussi d'autodestruction de l'humanité et de la nature.

En ce qui concerne le noyau destructif, la force qui régit ce qu'est la politique implique non seulement des traitements inhumains, des manipulations qui brouillent la frontière animal-humain, mais une intervention sur la nature de l'humain n'excluant pas la création du *non*-humain. Sous le couvert de la mobilité, de l'efficacité, du virtuel éphémère, de la vitesse, le *non*-humain est devenu, en creux du mouvement-processus, le référent euphémisé pour le genre humain. Dans la situation guerrière mondialisée, il est le critère qui permet de distinguer, selon des mots de Foucault à propos de la guerre post-totalitaire entre ceux qu'il faut laisser vivre (minorité) et ceux qu'il faut laisser mourir (majorité). Avec le risque inhérent au processus de mettre en danger l'ensemble du genre humain et de la nature.

La philosophie n'est pas extérieure à la deuxième tragédie humaine. Ni les recherches scientifiques, en physique, chimie, biologie où s'effacent les frontières entre recherche civile et militaire. Evoquons un fait. Dans la violence et à propos d'humanisme (le débat s'est noué dans la critique de la *Lettre sur l'humanisme* d'Heidegger), une vieille question de Nietzsche est remise au goût du jour: la civilisation est une nécessaire domestication de l'homme. Dans la perspective ouverte par les biotechnologies, le succès scientifique du décryptage du génome humain, un philosophe (P. Sloterdijk) affirme la légitimité d'une mise en place des «règles pour un parc humain». Le débat intégrant de récentes découvertes en biologie réapparaît à propos du conflit de mémoire sur le statut d'Auschwitz dans l'histoire allemande. A l'aide des sciences et de la technique, on peut désensauvager l'humain. Le projet anthro-

5 La faim est abstraite, difficilement appréhendable, pour un européen nourri. Un policier expliquait comment il en faisait le constat à l'aéroport de Genève. Les "mules" transportant la drogue présentent souvent une particularité sur leur corps: des signes évidents de dénutrition.

6 L'article en question intitulé «Viviane Forrester: une étrange imposture» est une violente diatribe à l'encontre de son dernier livre, sur un ton agressif et des attaques personnelles indignes du débat (mention du sexe, de l'âge par exemple).

pologique est défini en ces termes par Sloterdijk: «il s'agit de rien de moins que du contrôle du pouvoir idéologique par lequel s'accomplit le gouvernement moral de la société». En fait, la controverse sur la domestication de l'homme violent donne de nouveaux habits au racisme de l'époque moderne à l'échelle de la planète, en modernisant de vieux arguments eugénistes. Le débat sur les conditions d'exercice de la "techno-anthropologie" évoqué est présent dans la biologie génétique et aussi dans la société. Sa démarche vise à débarrasser le peuple allemand et européen du poids du passé, de la culpabilité, du travail de mémoire. Mais pour inscrire son projet philosophique dans quel projet de société?

A qui sert une raison cynique renouvelée explorant les obscénités, les zones d'ombre comme il s'en réclame? Sommes-nous «condamnés à la confiance» (P. Sloterdijk, *le Monde*, 9.10.1999), à une fuite en avant vers une autre face cachée du progrès sans autolimitation? En se présentant comme un pionnier invitant à la transgression sulfureuse (lever un tabou, en fait nier le travail de deuil), un tel discours dont la séduction est certaine (médias) pose, lorsqu'on l'inverse, la question de la responsabilité démocratique, du contrôle par l'ensemble des citoyens du cadre, régime, système politique, des outils pour agir, dans la recherche en biologie (eugénisme, clonage) et aussi dans les pratiques bureaucratiques, policières, militaires de gestion des populations (étrangers, chômeurs, populations fragilisées, etc.).

La position inconfortable du droit international et de l'action humanitaire

On se demande quelle position assument l'action humanitaire et le droit international – DH et DIH – dans un tel contexte. Ils participent à une politique de la sécurité inscrite dans le cadre de la paix. Ils construisent sans relâche des bornes pour contenir, sanctionner les actes *in*humains, alors que reculent l'engagement et la responsabilité politiques – pensons à l'Afrique –, bousculés par l'ampleur des besoins, ancrée dans l'urgence[7], devant de nouveaux dilemmes interculturels (P. Perrin), les enjeux géopolitiques, la guerre, un marché humanitaire estimé à huit milliards de dollars[8]. Ils ont buté sur l'impossibilité de trouver une peine correspondant au crime d'instauration du *non*-humain, la peine de mort infligée aux bourreaux condamnés n'épuisant pas la question[9]. Mais les acteurs font souvent un constat d'impuissance sur le terrain de l'action et de la justice (tribunaux). Impuissance due à l'ampleur de la tâche, aux limites du système, des outils, au manque de volonté politique. On peut postuler que l'impuissance a aussi un lien avec la terrible énigme du *non*-humain non explicitée dans toute la radicalité des déplacements de la perspective théorique et pratique qu'elle implique. La nécessité du changement de paradigme.

L'aporie posée à la politique et à la philosophie par l'invention totalitaire et ses suites est au cœur de la tradition humanitaire ébauchée par Kafka, dans *Le Château*. K, le héros du livre, a une seule qualité, «une concentration inébranlable sur ce qui est humain en général». La tradition de l'action humanitaire s'inspire du héros de Kafka. L'année 1999 marque le 50e anniversaire de la Convention de Genève de 1949 du droit international humanitaire (DIH) un an après le 50e anniversaire de la Déclaration des droits humains (DH). La distance entre l'humain et l'inhumain à la base de ces déclarations tend à confiner l'inhumanité dans des normes précises à ne pas transgresser: la sauvegarde de la vie et de la dignité. La tradition humanitaire a inscrit ses principes, ses valeurs dans des "déclarations" et des Droits. Dans un état de guerre, le DIH définit la protection des personnes sans défense (blessés, malades, naufragés, prisonniers de guerre, population civile), la sauvegarde de leur dignité face au «critère de nécessité militaire» (H.-P. Gasser, 1993). A chaque nouveau conflit, le tissage juridique se troue. De nouveaux concepts juridiques tentent d'intégrer des faits horribles qui débordent son cadre. Le DIH atteint des limites qui ont trait au paradigme dans lequel il est inscrit.

Traditionnellement, l'action humanitaire vise à la protection et au traitement digne des victimes. Elle a pris une toute autre dimension, lorsque l'extermination est devenu un projet, acte politique institutionnalisant l'intervention sur la nature humaine,

7 «Notre force doit résider dans notre rapidité et notre brutalité. J'ai donné l'ordre à des unités spéciales de S.S. de se rendre sur le front polonais et de tuer sans pitié hommes, femmes et enfants. Qui parle encore aujourd'hui de l'extermination des Arméniens?» (Déclaration d'A. Hitler, 22.8.1939).

8 Y compris en combinant l'humanitaire et le développement pour tenter de juguler les effets néfastes de la mondialisation.

9 «Il est absurde de condamner à la pendaison un meurtrier qui a participé à la fabrication de cadavres. C'était là des crimes à la mesure desquels aucun châtiment ne semblait convenir, car la peine de mort est la limite de tout châtiment», écrit Arendt à propos d'Eichmann.

inscrivant l'autodestruction du genre humain au cœur de la condition humaine politique. Le statut de victime devient incertain depuis que la dignité a laissé place à l'acosmie. L'aporie s'est logée au cœur de la définition, catégories, concepts, outils du droit international. Elle va bien au-delà de la distinction entre «conflits armés internationaux» et «conflits armés non internationaux» posée pour tenter d'intégrer les nouvelles formes de guerre dites «internes» dans le DIH (M. Veuthey).

Dans la réalité, «l'humanitaire doit aussi compter avec les exigences de la nécessité militaire», écrit un autre spécialiste du DIH (H.-P. Gasser). Mais la nécessité militaire a changé de nature quand la guerre est devenue "totale". Il n'est pas sans signification que l'interdiction de la torture impliquant des traitements inhumains et dégradants, par exemple, soit posée comme une des «interdictions absolues» *(ibid)*. La création de la Convention pour la prévention de la torture est un acquis important qui marque un seuil qualitatif. Les activités du Comité de prévention de la torture sont irremplaçables, notamment grâce aux entretiens sans témoin. Ce n'est pas par hasard si ces créations apparaissent à la fin du XXe siècle. En effet, la torture dans son enchaînement à la terreur, à la disparition, à l'extermination, comme les psychanalystes Viñar le montrent dans leur texte, a acquis de nouveaux contenu, agencement et sens dans la violence d'Etat d'Amérique latine articulée au passé européen. Elle concerne l'ensemble de la société considérée dans l'histoire, l'espace (générations passées, présentes et futures) y compris dans la reconstruction (amnistie). Elle redéfinit les pratiques professionnelles (médecins, psychologues, psychanalystes et plus largement des professionnels de l'humanitaire).

Pour le DIH, la «guerre totale n'est pas compatible avec le droit humanitaire» (H.-P. Gasser). La limite du droit apparaît donc en concordance avec l'événement "sans précédent" et ses prolongements. L'expérience nazie a été inscrite dans le droit en tant que crime contre l'humanité, alors que d'autres génocides antérieurs préfigurant l'avenir ne trouvent pas encore de reconnaissance dans le droit international officiel (extermination des Indiens d'Amérique, massacres de la colonisation, génocide arménien[10], etc.). Les crimes de guerre, les génocides, les crimes contre l'humanité sont des normes incluses dans le mécanisme et les outils des tribunaux internationaux actuels.

Reste à savoir s'ils sont inscrits à deux niveaux: en tant qu'atteinte, d'une part, à des victimes, à des peuples et, d'autre part, au genre humain et donc à chaque humain de la planète. C'est un changement non seulement d'échelle, mais de nature qui intervient dans le travail de définition et d'évaluation. Dans ce déplacement impliquant le *sort du genre humain* se situe le nouveau paradigme. Ce qui n'exclut pas un traitement d'échelle à chaque fois spécifié des crimes. Mais qui implique de reconsidérer l'ensemble des actions humaines et politiques à la lumière de ce fait matriciel.

De toute manière, le message est clair depuis lors, même s'il est adressé de manière ciblée, même s'il n'a pas acquis un statut d'impartialité et donc d'universalité. Des actes sont des "crimes de guerre", "génocides", "crimes contre l'humanité". Ils ne sont pas permis par la civilisation. Ces crimes sont nommés par le droit, punis, la peine pouvant aller jusqu'à la réclusion à perpétuité, à la peine de mort (Eichmann). Et cela tant pour ceux qui obéissent que pour ceux qui donnent les ordres au plus haut niveau et dans les postes intermédiaire.

La perspective de la condamnation allant jusqu'au bannissement de l'humanité des coupables suffit-elle à nous assurer du *plus jamais ça?* Ne risque-t-elle pas de concourir au déni, à l'oubli, à la délégation de responsabilité devant quelque chose qui semble nous dépasser? Les principes, les normes affirmés, la sanction appliquée, même s'ils l'étaient sans discrimination et non en fonction des rapports de force existants, suffisent-ils à inscrire le message dans la pensée, la conscience, l'inconscient, la mémoire individuelle et collective, à renouer avec un héritage d'humanité? Le droit où a été inscrit le testament d'humanité bafoué est-il le seul champ d'action d'une telle inscription nécessaire à la survie de la civilisation humaine? Ou, pour le dire en d'autres termes, que reste-t-il à penser, intégrer, faire, pour que la redoutable invention ne soit pas enfermée dans la sphère du bonheur, de la charité,

10 «Le gouvernement a décidé d'exterminer entièrement les Arméniens habitant en Turquie... Sans égard pour les femmes, les enfants, les infirmes, quelque tragiques que puissent être les moyens d'extermination, sans écouter les sentiments de la conscience, il faut mettre fin à leur existence» (Tallat Pacha, ministre de l'Intérieur du Gouvernement turc, 15.9.1915).

de la conscience privée des individus et des organisations non gouvernementales? Ou alors dans la sphère du droit? Au lieu d'être inscrit dans la politique.

Un tel confinement peut induire une logique binaire de purification coupable-non coupable, bourreau-victime, d'où l'on pourrait s'extraire en se plaçant dans le camp de l'accusation, de l'innocence illusoire, de l'aide d'urgence. Au risque de ne plus voir la nature du danger qui nous concerne tous en terme de survie et donc de responsabilité. Pour qu'elle soit vue, qu'elle continue d'être explorée, pensée, vécue, intégrée dans l'ensemble de la politique, de la civilité malgré son noyau d'opacité indépassable. Pour qu'elle ne soit pas déniée par toutes sortes de négationnismes, y compris ceux qui ne se désignent pas comme tels et sont aussi dangereux. Quelles sont les exigences que pose un tel fait à la politique et la pensée et donc à la civilité, à l'action humanitaire, au droit international? Pour tenter de répondre à ces questions, situons-nous aujourd'hui là où nous constatons avec angoisse des traces de l'invention.

A la recherche d'une philosophie du mouvement pour la citoyenneté

La catastrophe politique nous a fait entrer dans un processus de deuil infini. La suite d'Auschwitz, d'Hiroshima est partout maintenant. Elle imprègne la politique, l'action et la pensée. Donc la civilité et l'action humanitaire. Même si nous résistons à l'exigence de le voir. La rupture historique et spatiale a installé une attitude de ressentiment ou alors de déception. Elle a ouvert le chemin à la tentation de la nostalgie, du repli, de la désertion, de l'inertie. La question centrale pour chaque individu humain ne tourne donc plus autour des victimes considérées d'ailleurs souvent comme des boucs-émissaires, mais autour de la nature ontologique du régime/système politique et son identification dans les pratiques. Le traitement de la victime révèle non plus sa souffrance, mais l'ontologie du système, sa vérité, son sens. La condamnation des bourreaux n'épuise plus les doutes. Ne calme pas l'angoisse.

Le défi est immense. Les questions qu'il soulève sont redoutables. Le premier mouvement est de fuir devant l'horreur de la violence destructrice ou alors de dénier tout sens à l'action et au travail de pensée. Il ne s'agit pas ici de discréditer les actions humanitaires, ni le labeur inlassable des juristes du droit international tentant d'inscrire les principes et les normes en droits et en actions effectives pour les gouvernements nationaux interpellés par leurs citoyens, ni celui des tribunaux internationaux.

Comment éviter de réveiller les sirènes eschatologiques des métaphysiques du mal assimilant la violence sans limites à des catastrophes naturelles? Ou alors d'abonder dans des métaphysiques de la catastrophe qui se nourrissent de la peur de la fin du travail? Avec le danger de figer l'imagination, la pensée et l'action devant l'horreur de sa propre disparition et de celle du genre humain sur la planète. Comment prendre avec soi l'héritage "sans testament" qui nous transforme radicalement, infiniment? Tout en restant optimistes, actifs, créatifs, reconnaissant que la potentialité de la destruction est au cœur de la création, de l'exercice de la liberté humaine. Dans le cadre du rapport entre civilité et action humanitaire, quelles nouvelles exigences pose l'émergence de la deuxième tragédie humaine?

Si «la théorie est d'abord conscience» (C. Guillaumin), quelles théorie, approche, démarche de pensée nouvelles adopter dans l'action? Quelle *position* existentielle, philosophique, politique dès lors adopter dans la pensée et l'action pour échapper au désespoir (qu'importe si je suis désespéré, écrivait Günter Anders), au nihilisme, au cynisme ou au scepticisme en sachant que le paradigme de la modernité, du progrès illimité, du positivisme a montré qu'il n'était pas étranger à l'invention? Dans une perspective de civilité qui intègre un travail de pensée, de récit et de mémoire, la société, l'action humanitaire, le droit international, la philosophie, etc. sont mis au défi d'intégrer ce que nous ont appris des laboratoires de la *Solution finale* et la bombe d'Hiroshima.

Le fait "sans précédent" déplace, transforme radicalement à la fois le travail scientifique, le, la politique, la philosophie, l'action humanitaire et le droit international. Une nouvelle ontologie, philosophie

de l'histoire, de la politique, épistémologie, éthique est nécessaire. L'invention met en cause la définition du pouvoir politique externe et interne aux individus, les rapports entre la pensée et l'action, les modes d'action, la pensée et la politique. Elle implique la prise en compte généralisée d'un critère ontologique central dans toute démarche de connaissance et d'action. Elle exige une nouvelle ascèse, une nouvelle *position philosophique*, une nouvelle ontologie dans la redéfinition radicale de la civilité, de l'action humanitaire.

Une ontologie du mouvement intégrant la deuxième tragédie

L'invention du système totalitaire dans le sillage de la modernité implique de penser ontologiquement le mouvement, sa face du progrès illimité qui transforme notre rapport au temps, à l'espace et son autolimitation dans un projet politique en tant que choix. La modernité a rompu avec la permanence platonicienne, l'éternité religieuse inscrite dans une géophysique classique du cosmos. L'être n'est pas le permanent, mais l'événement pur, le passage, écrit S. Agacinski. La mondialisation économique dans les traces du mouvement-processus totalitaire tend à accélérer, unifier les rythmes dans un seul rythme technique, marchand, guerrier en contrôlant l'espace fini de la planète. L'impatience boursière a remplacé la montre. Sacralisé l'instant. Effacé la distance. New York est à deux pas de Berlin ou Genève. L'écran d'internet est devenu la nouvelle carte du monde.

En prenant conscience de la première tragédie de leur condition de mortalité, les humains ont pris acte de l'irréversibilité du temps et de la finitude humaine sur la terre. Jankélévitch a exploré l'irréversibilité, et la nostalgie liée à la mortalité. Comment prendre conscience de la deuxième tragédie humaine et de l'expérience de notre rapport modifié au temps et à l'espace? Comment être le passeur de temps et d'espace de l'événement "sans précédent", ses traces et ses suites?

Le changement de paradigme exige de redéfinir l'activité de pensée et l'action humaine et politique et donc l'action humanitaire. Il implique une articulation entre une ontologie, une épistémologie, une éthique du mouvement et de l'événement à la suite de Benjamin et d'Arendt ancrée dans le projet, l'imaginaire, le régime/système démocratique (immanence, ouverture, infinitude, incertitude, fragilité, autolimitation; *phronesis*, prudence, *kairos*, moment favorable, pour Aristote). Qui combine et articule des niveaux, démarches, temporalités, espaces.

Dans chaque situation contemporaine, les humains impliqués décident en toute responsabilité et sans référent absolu. Assument une responsabilité partiellement aveugle. L'injonction inconditionnelle de Kant (tu ne dois plus jamais mentir) est inconséquente. On pourrait dire que le *plus jamais ça* s'inscrit encore dans l'injonction kantienne. Elle est illusoire et délirante parce qu'inconditionnelle, abstraite. Il s'agit de connaître (vérité, sens) le paradigme du mouvement-processus défini par le *non*-humain de manière intime, profonde, infinie, de l'habiter tout en lui résistant, en lui échappant pour laisser place à l'autre face du mouvement, à la spontanéité, liberté, pluralité humaine à la base de la civilité. Des approches incluant les normes de la tradition se revendiquant du droit ou d'une éthique de la sanction sont certes utiles. Elles ont le désavantage de rejeter les questions à l'extérieur, sur l'Autre, au risque de le diaboliser et aussi de ne pas saisir la généralité et la spécificité du *non*-humain. L'invention historique a explicité le besoin d'un nouveau paradigme d'action et de pensée intégrant le mouvement, c'est-à-dire se construisant de manière ouverte et non plus *a priori*, où s'articule l'ensemble des actions humaines politiques.

Le critère ontologique pour identifier le danger de l'autodestruction

La question théorique et pratique est bien celle de la nature du régime/système politique ou, si l'on veut, de la nouvelle nature du pouvoir des humains (domination/autodestruction, action). C'est la question *ontologique* à prendre en compte désormais, non pour organiser la nouvelle guerre, mais pour évaluer ce que devient le social-historique et situer le danger non de dérapage, mais de glisse-

ment vers le paradigme totalitaire. Le pouvoir n'est plus seulement la domination décrite par la tradition de la philosophie politique dans la classification des régimes politiques. La domination "totale" contemporaine ne se réduit plus à la domination traditionnelle de dictateurs, d'oligarques, de tyrans, de potentats mafieux et d'exploitation, de surexploitation, de traitements inhumains qu'ils réservent à leurs opposants, à leurs victimes. Un Poutine n'est plus seulement un dictateur autoritaire lié, soumis à des groupes mafieux. Il représente (et cache?) aussi autre chose encore que nous peinons à voir, à penser. La question est celle de la nature même du pouvoir politique transformé par l'économie néolibérale guerrière qui contient, dans son principe même, non seulement la dignité humaine bafouée, l'inégalité, l'exploitation, mais la bombe *im*plosive de l'atteinte de l'unité du genre humain. En d'autres termes, il ne s'agit plus seulement *d'usage* (d'exploitation) d'êtres humains, mais *d'extermination* du genre humain. Le totalitarisme néolibéral est une imbrication entre l'usage (l'exploitation) des humains et l'éclatement de l'unité du genre humain par l'extermination des humains impliquant la fin potentielle du genre humain.

On peut observer le danger dans la logique économique de plus en plus détachée de la production matérielle, c'est-à-dire de l'action de l'ensemble des humains (qui ne travaille pas sur la planète, si on ne restreint pas le terme travailler à ce qu'en a fait l'économie dominante) et à la manière dont se construit/déconstruit la frontière entre l'humain et le *non*-humain et non plus seulement à celle entre l'humain et l'*in*humain.

Là est le *critère ontologique matriciel d'identification* à penser et traduire dans les pratiques de civilité et d'action humanitaire. A combiner aux autres critères de la tradition des théories de la politique, de la justice, du droit, des codes de déontologie professionnels.

Les trois axes conjoints d'une démarche de pensée et d'action

L'explication/démonstration, construction descriptive interdisciplinaire dans la sphère publique de la vérité des faits historiques intégrant l'événement "sans précédent". Ce qui transforme radicalement le travail de définition de la spatialité, de la globalité de la politique, en prenant en compte dans la définition l'usage (diversifié) du temps, de l'espace et du sens et l'ensemble des positions en relation dans les rapports politiques. Dans une telle perspective, le conflit fait partie de la construction des faits (pluralité d'acteurs, de spectateurs, du temps, de l'espace scientifique et public), la remise en cause du principe abstrait de neutralité scientifique et la mise en œuvre de la pluralité dans le travail de connaissance. La politique ne peut donc se réfugier dans l'humanitaire se réclamant en priorité du bonheur, de la charité inscrits dans l'ordre du *privé* (individus, ONG) et non du *public*. Il est clair que la question politique du *non* humain et de ses enjeux appartient à la sphère publique. Elle ne peut être reléguée dans la sphère privée.

La compréhension/interprétation est un travail d'élaboration infinie des résistances psychiques et des sociétés où se conjuguent l'individuel et le collectif face à l'horreur de l'autodestruction pour que ses enjeux puissent faire partie du débat public. Un tel travail de deuil qui articule la passion de la compréhension à celle du jugement permet qu'émerge le premier niveau de conscience de la place du critère du *non* humain dans la conscience et la pratique politique. Elle fait partie d'une heuristique de la peur, de l'angoisse à la base d'une philosophie de l'avertissement[11], de la responsabilité, du principe de précaution, de la mémoire face aux générations passées et futures (Jonas 1990, 2000), placée dans l'histoire et l'espace matériels de la planète.

Cette sagesse pratique implique une attention particulière au devenir, à l'événement et ses liens au passé, en clair une nouvelle philosophie de l'histoire intégrant le fait que l'événement "sans précédent" nous oblige à vivre des paradoxes extrêmes dans le cadre d'une autre tragédie que celle de l'immortalité/mortalité. *Destruction/création*. Il est possible que, par nos actes, la fin de l'humanité soit programmée; l'invention de la vérité et le décryptage du sens sont circonstantiels, ils se construisent dans les événements, peuvent être création positive et destruction. *Passage/durée*. Nous vivons une

11 Rappelons brièvement les trois étapes historiques qui ont abouti à l'extermination: 1933-35: discrimination et remise en cause de l'émancipation; 1938-41: spoliation économique et adoption d'une véritable politique de persécution avec des camps de concentration; 1941-45: extermination par les *Ensatzgruppen* dans les territoires occupés de la *Wehrmacht*; été 1941-printemps 1942, 1 million de morts, puis les camps d'extermination et les chambres à gaz. «Les Juifs étaient d'abord marqués, puis isolés, dépouillés de tous leurs biens, déportés et gazés (...). Trois étapes étaient organiques: la définition des Juifs, leur concentration, leur anéantissement» (R. Hilberg).

condition humaine de fragilité, d'incertitude et nous sommes mis au défi d'inscrire le monde dans la durée, en intégrant le passé (mémoire), et le futur après notre mort (générations futures), tout en prenant conscience, que nous sommes dans un passage où est inscrite non seulement la certitude de notre mort individuelle, mais l'incertitude de la disparition du genre humain.

L'élucidation est la construction fragile, provisoire, infinie d'une définition ontologique de la politique incluant le mouvement et ses effets sur le temps et l'espace. Elle se construit pas à pas dans l'action. Son champ est la totalité du pensable et la visée de la création de significations philosophiques de la politique. Elle est un travail constant de création et de décryptage ontologique de la nature mouvante de la politique et de la citoyenneté aux frontières, où le critère ontologique du *non*-humain intervient comme matrice d'évaluation de la nature du mouvement. Dans ce travail, l'imagination radicale individuelle et social-historique a une place privilégiée, comme l'explique bien C. Castoriadis à qui j'emprunte une partie de la classification et la notion d'élucidation.

Une telle tâche implique la prise en compte de la globalité et de la diversité des temporalités et des espaces existant dans les rapports politiques. Dans une perspective de civilité, l'action humanitaire est mise au défi d'intégrer l'existence de temporalités et espaces pluriels (économiques, politiques, médiatiques, guerrières, psychiques, culturelles, etc.) qui entrent en conflit. La temporalité de l'urgence, de la vitesse répond à la temporalité marchande, technique, guerrière réductrice de temps et d'espace[12]. Elle entre en conflit avec la temporalité humaine (sensible) politique (débat, réflexion, jugement) et la lente construction d'un espace public où peut être imaginé, pensé, jugé, situé, mesuré le fameux critère du *non*-humain dont les professionnels de l'humanitaire font l'expérience traumatisante. La civilité et l'action humanitaire doivent se situer face aux différentes temporalités et surtout s'inscrire dans la temporalité, la durée, le rythme *politique* sous peine de banalisation, d'un "tout se vaut".

Une telle tâche implique une vigilance aux clivages dans la construction de la vérité et du sens qui obstruent la construction continuelle de la totalité du pensable. Un exemple récent de clivage est le décalage entre les constats de Mme Robinson, Commissaire aux Droits de l'homme de l'ONU en Tchétchénie et les actions de l'ONU, des Gouvernements, du Conseil de l'Europe.

Les limites et le cadre de l'action humanitaire et du droit international défini à la fois par la tradition et, de plus en plus, par l'urgence, les impératifs d'une domination sur le temps et l'espace qui a tendance à devenir "totale" et unique, ont atteint leurs limites. Le cadre, l'enjeu sont une invitation au déplacement et à un changement de paradigme.

En guise de conclusion

« Comment demander aux yeux du corps, ou à ceux de l'esprit, de voir plus qu'ils ne voient ? »

Bergson, *La pensée et le mouvant*

Loin de nier la nécessité de l'action humanitaire, du droit international, son développement ingénieux, courageux, son effectivité inégale dans les tribunaux internationaux, l'interrogation posée vise à replacer l'exigence d'intégration infinie de l'invention historique par chaque être humain et dans l'ensemble de la vie en commun. Encore et toujours. Comme un rêve de commencer toujours. Une passion sans fin. Au centre de la citoyenneté. Affronter l'invention et nos résistances à la voir, à la penser, à l'intégrer en tant que fait universel et spécifique dans l'action. Transformer le familier en étrangeté et les évidences en problèmes. Nous comporter à l'égard du monde, comme si plus rien n'allait de soi.

L'exigence est d'ordre ontologique, politique, épistémologique et éthique. Le nouveau paradigme implique *une philosophie du mouvement* qui intègre la double face de Janus du mouvement. La civilité et l'action humanitaire ont besoin d'un nouveau mode de pensée (imagination, concept), de nouvelles manières de voir et d'entendre (percepts), et de nouvelles manières d'éprouver, sentir, pâtir (affects) les événements et les passions humaines politiques qui intègrent le nouveau rythme du temps, les dimensions plurielles de l'espace. Elle ont besoin d'un nouveau "style" philosophique, dans le sens où G. Deleuze (1990) en parle. Décrire, expliquer une

12 Un professionnel expliquait comment l'introduction des ordinateurs, tout en facilitant la gestion, avait profondément transformé le contenu de son travail social réduit à de la gestion et du contrôle.

vérité déconcertante, comprendre à la fois la vérité et le sens (Arendt) et aussi «élucider» encore et toujours tout le pensable (Castoriadis), la condition humaine immanente ancrée à la fois dans le corps humain, l'histoire, l'espace sont les tâches et les démarches nécessaires internes à la civilité et à l'action humanitaire.

La frontière entre l'humain et le *non*-humain à propos de la place de millions, milliards de sans-Etat sur la planète rappelée par Arendt avec sa notion de «superfluité humaine» et par le «droit d'avoir des Droits», dans son œuvre notamment, est un *critère ontologique* matriciel doté «d'éternité virtuelle» depuis qu'elle est apparue comme une étoile filante dans les cieux de l'Occident avec l'extermination des Indiens par les Conquistadores, les massacres de la colonisation puis comme une explosion à l'aube de la Première Guerre mondiale, pour imploser comme une météorite dans la cour de la politique depuis la Seconde Guerre mondiale. Elle est apparue en tant qu'évidence avec la conscience de la perte radicale de l'humain politique lors de l'avènement du système totalitaire. Depuis lors, l'horizon est mouvant et incertain. Il est infiniment ouvert à l'autodestruction et à la création positive autolimitée des humains.

Philosophe, **Marie-Claire Caloz-Tschopp** est actuellement maître d'enseignement et de recherche dans le programme plurifacultaire d'Action humanitaire de l'Université de Genève. Elle est aussi coordinatrice du groupe de Genève: «Violence et droit d'asile en Europe».

repères bibliographiques

Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. La superfluité humaine, le droit d'avoir des Droits et la citoyenneté, Payot, Lausanne, 2000

Ce qui fait... Ceux qui font le lit du totalitarisme néolibéral à venir? Réflexions suscitées par une invention suisse (1990) reprise par l'UE (1998) dans la stratégie et les dispositifs des politiques d'immigration et du droit d'asile de l'UE, Actes de la rencontre de Tampere, Oslo, 1999

«La compréhension dans l'œuvre de Hannah Arendt: une activité de résistance politique par la pensée», *Revue de théologie et de philosophie* n°131, 1999, pp. 257-281

des luttes plutôt que d'occuper une position stratégiquement définie.

D'aucuns pourront reprocher à cette exposition de n'être pas assez politique (voire de ne pas l'être du tout). Pas de prise de position radicale en effet, peu d'œuvres à impact, peu d'allégeance aux combats identifiés. Mais il s'agit d'admettre qu'aujourd'hui le fait de rendre visible, de donner à voir (des injustices, des problèmes sociaux) par la création artistique peut être certes un engagement politique honorable, mais un engagement qui a toutes les chances de ne pas atteindre ses objectifs. L'artiste activiste prêche en effet dans une paroisse déjà fortement sensibilisée et généralement acquise à ses principes; les victimes, elles, n'ont rien à tirer de ces actions qui restent symboliques. Il s'agit encore d'accepter et d'assumer le fait que l'art n'a plus de poids et qu'il n'est plus le maillon social qu'il a pu être par le passé. Depuis le début du siècle, les artistes avant-gardistes se posaient comme des contradicteurs. Ils combattaient pour un monde autre, un monde meilleur au moins; sous quelque forme que ce fût, il fallait aller de l'avant: se délier de presque tout. Les artistes contemporains expérimentent cette déliaison *in vivo*: il n'existe plus aujourd'hui de cause pour laquelle il faudrait créer ou mourir. Les causes sont multiples et la mort, de toute façon, ne prouve rien.

L'utilité de la déviance

Le second volet de l'exposition *L'autre moitié de l'Europe* intitulé «Réalité sociale - Existence - Politique»[4] a montré qu'en dépit des discours les plus optimistes, la partition Est-Ouest n'a pas disparu en Europe. La gestion de la politique par les artistes en Europe centrale et orientale est en effet une pratique qui n'a cours librement que depuis l'effondrement des systèmes communistes (autrefois, par exemple, toute distance prise à l'égard des canons esthétiques pouvait paraître comme un geste politique). Comme le fait remarquer Viktor Misiano, l'un des commissaires de l'exposition, les artistes sont directement passés de références à la "pseudo-politique" du système communiste à celles de la "postpolitique" de la société actuelle. Ils n'ont donc pour ainsi dire pas connu l'épisode de "l'artiste militant". Nombre d'entre eux vont dès lors inventer des stratégies souvent très distanciées pour donner leur opinion sur la société dans laquelle ils vivent désormais, qui est par ailleurs encore dénuée d'identités politiques stables et définies. Ainsi, par exemple, Oleg Kulik ayant compris que le succès médiatique était dès lors en soi un succès politique, fonde son travail sur la provocation, le scandale et l'invraisemblable. Pour l'exposition au Jeu de Paume, il a monté une installation vidéo très chargée de symboliques montrant notamment des chiens dans des activités répétitives troublantes pour, selon ses termes, prouver que «l'apogée de la passion politique de l'homme se pervertit en un comportement animal démonstrativement intime». Guia Rigvava quant à lui commente la réalité sociale et politique de la Russie postsoviétique en utilisant des lieux communs entendus ici ou là. Ainsi de la vidéo *Ne les croyez pas, ils mentent tous*, où l'on voit l'artiste répéter cette phrase inlassablement devant la caméra; ainsi de la saynète *Ce monde s'en va* qui met en scène un petit groupe de personnes dans la rue, échangeant quelques paroles puis se séparant pour sortir du champ. D'autres utilisent systématiquement l'imagerie de la culture de masse (publicité, mode) pour y établir des tensions ravageuses. C'est le cas de Arsen Savadov et Georgiy Senchenko qui font par exemple poser des mannequins féminins dans des poses très suggestives sur des tombes de cimetières orthodoxes; pour la série *Donbass Chocolate*, ils ont réalisé des mises en scène à l'aide de mineurs en Ukraine, sur leurs lieux de travail. Cet espace rude et exclusivement masculin s'est ainsi transformé en un lieu baroque, à la fois terrible et festif, où l'on pouvait voir les mineurs encore souillés arborer des tutus de danseuses ou se faire photographier dans des poses érotiques.

Globalement, le rapport de l'artiste au politique en Occident s'est calqué sur l'évolution des sociétés: réglées jusque dans les années soixante sur une pensée bipolaire, celles-ci ont connu ensuite une complexification sans précédent et une diversification des cibles. A partir de la fin des années soixante-dix, les positions avant-gardistes ont de moins en moins de crédit. Abandonnés par les grands systèmes, les artistes qui entendent encore gérer du politique n'en finissent pas de servir des plats réchauffés. L'artiste a aujourd'hui perdu son statut de conducteur (et de constructeur). Sa position est désormais celle d'un "accompagnateur" et nombre d'artistes, en cette fin de siècle, montrent qu'il est possible d'avoir une attitude citoyenne et responsable sans pour autant servir des slogans caricaturaux.

Elisabeth Wetterwald est critique d'art. Elle collabore régulièrement aux revues *Nu* (Suède), *Parachute* (Canada), *Parpaings* (France), *Visuels* (France).

4 *L'autre moitié de l'Europe*, volet II, «Réalité sociale - Existence - politique», Galerie nationale du Jeu de Paume, Paris, 14 mars/9 avril 2000, commissariat de Lóránd Hegyi, Viktor Misiano, Anda Rottenberg.

Alain Brossat
Le jugement politique en déshérence

Certains se sont affligés, récemment, de la "manie compulsive" de juger les événements passés, les régimes, les personnalités politiques, idée fixe qui traduirait l'envahissement des espaces publics par les représentations juridiques et la captation croissante de la politique par le droit[1]. Mais l'histoire n'est pas un tribunal, protestent-ils, et si la justice a le goût des affaires classées, le champ historique, précisément, ne connaît que des affaires non classées dont le "compte" est sans cesse à reprendre sous les éclairages nouveaux que propose le présent. D'où découle l'appel réitéré: ne nous empressons pas de juger l'événement historique, respectons-en la complexité, les paradoxes et les énigmes; les instances ou la position transcendale à partir desquelles juger l'histoire sont soumises au régime du différend, d'une manière toujours plus insistante. Et de mettre en avant, en pensant, bien sûr, à la tentative vulgaire de criminalisation du passé communiste par les auteurs du *Livre noir du communisme*, cette citation de Vassili Grossman: «Qui est coupable? Qui répondra? Il faut réfléchir. Il ne faut pas se hâter de répondre. Ne nous hâtons pas de juger. Réfléchissons avant de rendre notre sentence.»[2]

Curieusement, celui qui sonne cette charge contre cette tendance à la «judiciarisation» du domaine historique et politique se sentit parfaitement à l'aise pour porter dans l'instant un jugement péremptoire et définitif sur l'intervention de l'OTAN contre Milošević –intervention jugée et condamnée comme «barbare», inique et rétrograde[3]... Il semblerait donc qu'il y ait, dans le procès intenté aux faiseurs de procès historiques, comme un vice de forme: s'il faut se garder de juger hâtivement les événements et situations complexes du passé, l'admonestation ne devrait-elle pas valoir *a fortiori* pour ceux du présent –car ils présentent la difficulté supplémentaire de nous assaillir et nous envelopper, sans nous concéder aucun de ces bénéfices de la distance que nous accorde l'événement passé?

Cette inconséquence de l'auteur de *Qui est le juge?* attire notre attention sur les conditions dans lesquelles nous sommes amenés aujourd'hui à exercer notre jugement sur les événements historiques du passé et politiques du présent. La protestation contre les excès de la mise en procès du passé litigieux et les opérations idéologiques qu'elle recouvre ne doit pas avoir pour résultat d'éluder la question de savoir en quel sens nous sommes juges de notre passé et de notre présent. En effet, notre condition de modernité suppose ceci: il n'est pas nécessaire que nous soyons directement engagés dans une situation, que nous y ayons des intérêts directs, pour que nous ayons néanmoins à en porter la responsabilité. Là même où nous ne sommes pas des acteurs, des protagonistes, nous sommes appelés à affirmer une présence, un souci, un intérêt qui sont la marque signalétique de notre rapport au présent comme actualité et à l'histoire (moderne) comme notre affaire. C'est ce mode de subjectivation et d'appropriation de l'histoire et du présent (politique notamment) qui fait de nous des modernes. Et cette présence au présent comme au passé suppose une forme spécifique du jugement qui est la condition même pour que ce personnage de la modernité –ni spectateur passif, ni acteur direct– s'oriente parmi le chaos des événements et leur assigne un sens.

L'appel lancé à la circonspection dans l'exercice du jugement historique ne saurait masquer cette constance de notre rapport aux événements passés et présents qui nous importent: nous les jugeons aussi constamment que nous les appréhendons, et toutes les clauses de réserve désenchantées n'y changent rien («Tout finit toujours par des révisions et les révisions sont toujours le dernier mot

1 Daniel Bensaïd: *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Fayard, 1999.

2 *Ibid.* p. 204.

3 Voir la tribune intitulée «Leur logique et la nôtre», publiée par Daniel Bensaïd dans *Le Monde* du 9 avril 1999. Bensaïd est également co-signataire d'un texte rejetant le principe de l'intervention de l'OTAN publié au lendemain des premiers bombardements.

de tout»[4] – Bensaïd, abrité derrière Péguy). Pas davantage que ne modifie cette situation le constat que ces jugements sont mobiles, révocables, évolutifs...

Au tribunal du langage

Le propre de ces jugements est de rapporter des faits particuliers à des catégories générales, de subsumer le particulier sous le général en nommant les faits, événements, situations. Nommer les événements (comme révolution, guerre, crise, etc.), c'est déjà les juger – avant même d'entrer dans un registre d'évaluation explicite (l'événement comme bon ou mauvais, l'action présente ou passée comme juste ou injuste) ou de prescription (ce qu'il faut ou fallait faire).

Le propre des catégories qui soutiennent ces jugements sur le passé historique ou le présent politique est d'être constamment exposées au risque du différend. Ce ne sont pas des concepts scientifiques et c'est en ce sens que le jugement historique et politique s'apparente au jugement esthétique selon Kant. Ce sont bien des catégories et non de simples notions descriptives au sens où elles inscrivent le particulier dans un horizon de généralité, voire d'universalité, mais elles sont constamment sujettes à contestation dans leur acception même: il n'est pas de sens commun qui nous permette *a priori* d'attribuer une définition rigoureuse et incontestable à des mots comme «justice», «démocratie», «fascisme», «génocide», etc. Le sens de ces mots est constamment exposé au risque des espaces publics et des divisions qui les traversent. Une tension se manifeste donc constamment entre notre aspiration à nommer les événements (dans un horizon de généralité ou d'universalité) sans nous contenter de les décrire dans leur singularité propre ou leur condition sensible et l'instabilité des catégories dont nous disposons pour passer, à leur propos, du singulier au général, du sensible à l'intelligible. Cette situation conduit Bensaïd à mettre l'accent sur la relativité et la fragilité des jugements toujours révocables que nous opérons à l'aide de ces catégories mal assurées et périssables. Elle le conduit à insister sur la différence qui se présenterait ici entre les conditions du jugement historique et politique et celles du jugement esthétique tel que l'entend Kant. Il ne saurait en effet en être du juste politique comme il en est du beau kantien, car ce dernier, entendu comme «ce qui plaît universellement sans concept», fait référence à un sens commun qui permet à tous de s'accorder sur la beauté d'un objet particulier. Or, argumente Bensaïd, il n'est pas de sens commun auquel adosser le jugement politique. Les individus, les sociétés, les époques ne manifestent aucune intuition commune de ce que serait le juste politique, et pas davantage la liberté; la notion même de la singularité de l'humanité comme espèce, la seule qui soit «à elle-même sa propre fin» – cela ne suffit pas à fonder une quelconque universalité politique. De ces observations découle pour Bensaïd une sorte de condition générale de suspension des jugements sur l'histoire, du moins un refus de toute figure du jugement sans appel et univoque. La «judiciarisation» de l'histoire lui apparaît comme ce pauvre expédient destiné à masquer la relativité et la spécificité de tout jugement politico-historique – qui est d'être constamment révocable.

A la tentation de juger l'histoire et la politique sur un mode judiciaire, Bensaïd oppose, dans l'esprit d'A. Badiou, les jugements de vérités émis par l'action militante qui instruit et forge l'événement. En interrompant le cours des choses, en redistribuant les cartes, l'événement fait vérité, présente la validité exemplaire d'un énoncé comme «l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes» (Octobre 1917). L'événement présente une règle nouvelle (l'égalité des conditions ou l'émancipation des travailleurs) qui est la vérité taraudant le monde qu'il inaugure.

L'événement-rupture

Ce ne sont pas les «tribunaux» d'historiens et de journalistes qui disent rétrospectivement la vérité des événements et actions passés, c'est l'événement lui-même qui tranche, c'est l'action qui fait l'événement émettant sur le présent des jugements de vérité à l'épreuve de toute discussion ou contestation. Cette "leçon" a une double conséquence. D'une part, la dépréciation du modèle juridico-judiciaire, dans ses applications à l'histoire et la politique, inclut une critique des nouvelles pratiques du droit face au crime contre l'humanité, au génocide, aux actes de barbarie, aux crimes de guerre... Le livre de Bensaïd abonde en formules blasées et dubitatives dès lors qu'il est question du jugement des dictateurs, de la qualification de crimes spécifiques comme les disparitions comme «crimes contre l'humanité», de l'utilité de juger des complices de la Shoah comme Maurice Papon. Si on le suit bien, même un Hitler, même un Staline seraient susceptibles de voir un jour leur "procès" révisé en appel. Ensuite, la définition de l'événement comme le fait du militant, cette version laïcisée du héros (dont l'action produit l'éclat du vrai), conduit notre auteur à exclure de ce registre l'événement-rupture qui ne se présente pas comme un miracle mais comme un désastre et dont les figures centrales sont le perpétrateur et la victime.

4 *Op. cit.* p. 52.

Ces deux choix cumulés ont pour effet d'éluder toute problématisation et toute mise en concepts de l'histoire totalitaire et post-totalitaire. Si la purification ethnique peut faire l'objet d'un jugement éclectique et distrait, ravalée au rang des violences innombrables et hétéroclites qui parsèment notre présent, c'est que le génocide comme événement désastreux et l'histoire génocidaire n'ont pas été nommés dans leur concept – jugés historiquement et politiquement. Qu'est-ce qui, en effet, caractérise le génocide comme événement désastreux? C'est qu'à son occasion, avec lui et contre lui, l'humanité connaît l'épreuve toute négative de son universalité. S'éprouvant comme révocable en tant qu'espèce indivisible dans le désastre du génocide, comme susceptible d'être reconditionnée en pure vie nue ou peuple de survivants, elle retrouve le sol de la communauté première, antérieure à toute forme d'organisation ou de partage – celle de l'espèce humaine (Antelme). Ce sentiment de l'appartenance à l'espèce humaine comme sentiment de la communauté élémentaire (pré-politique) est ce qui se découvre lorsque a été conduite à son terme par les génocideurs et les organisateurs du monde concentrationnaire l'entreprise de déshumanisation de l'humanité et d'arasement de la vie civilisée.

Ici prend racine précisément ce sens commun contemporain dont Bensaïd révoque en doute l'existence dans la dimension politique. Celui qui est guidé par l'intuition inébranlable selon laquelle il n'est pas d'"appel" concevable dans le procès sans fin que font les vivants à Hitler, Staline, Eichmann et Pol Pot. A l'épreuve du génocide et de la terreur totalitaire a pris corps dans notre présent cette évidence pour tous (ou bien cette sensibilité civilisée) selon laquelle les violences mettant en cause la notion même d'une unité et d'une indivisibilité de l'humanité comme espèce « étant à elle-même sa propre fin » constituent une limite absolu de tout exercice du pouvoir, de tout usage de la force, de toute ambition politique, etc. Ce sens commun se manifeste sous la forme de l'horreur et l'effroi partagés que suscitent dans ce monde le génocide, les violences génocidaires. Le jugement politique trouve ici un fondement général, appelé à s'universaliser, sous la forme de cette sensibilité à l'insupportable du génocide. Ce sens commun ne fait référence à aucune autre valeur que celle de l'unité du genre humain et de la valeur de son intégrité en tant que tel – dans sa variété et sa diversité. Il se tient, certes, en retrait de toutes les prémisses du discours de la modernité comme discours de l'émancipation. Mais il énonce sur un mode négatif (car entièrement lié à l'épreuve de la désolation) et minimaliste ce qui constitue le fond commun de la sensibilité politique aujourd'hui et qui permet que le champ politique ne se présente pas comme cette cacophonique place du marché où la totalité des discours serait soumise aux conditions du différend. A défaut de savoir ce que nous voulons faire ensemble, à défaut de nous entendre sur ce qu'est le juste et le bien de la Cité, il n'est pas négligeable, du moins, que nous soyons en accord, préalablement à toute discussion, sur ce que nous récusons absolument comme moyens de la politique et manifestation du pouvoir. Ce dont nous ne voulons à aucun prix, car ce prix serait la ruine de notre condition civilisée même. C'est précisément de cela qu'il fut question lors de la guerre faite à Milošević et qu'échouèrent à identifier ceux pour qui la purification ethnique ne valait pas une bataille.

Alain Brossat enseigne la philosophie à l'Université Paris VIII-Saint-Denis. Il a été membre de la rédaction de la revue *L'Alternative* pour les droits et les libertés en Europe de l'Est et a longtemps co-animé le groupe de recherches « Mémoire grise à l'Est ».

repères bibliographiques

Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie, La Fabrique, Paris, 1998

Un communisme insupportable: discours, figures, traces, L'Harmattan, 1997

L'Epreuve du désastre: le XXe siècle et les camps, Albin Michel, 1996

L'Est, les mythes et les restes, Communications n°55, Le Seuil, 1992

Le stalinisme entre histoire et mémoire, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1991

Ozerlag 1937-1964: le système du Goulag, traces perdues, mémoires réveillées d'un camp sibérien (co-direction), Autrement, 1991

A l'Est, la mémoire retrouvée (co-direction), La Découverte, 1990

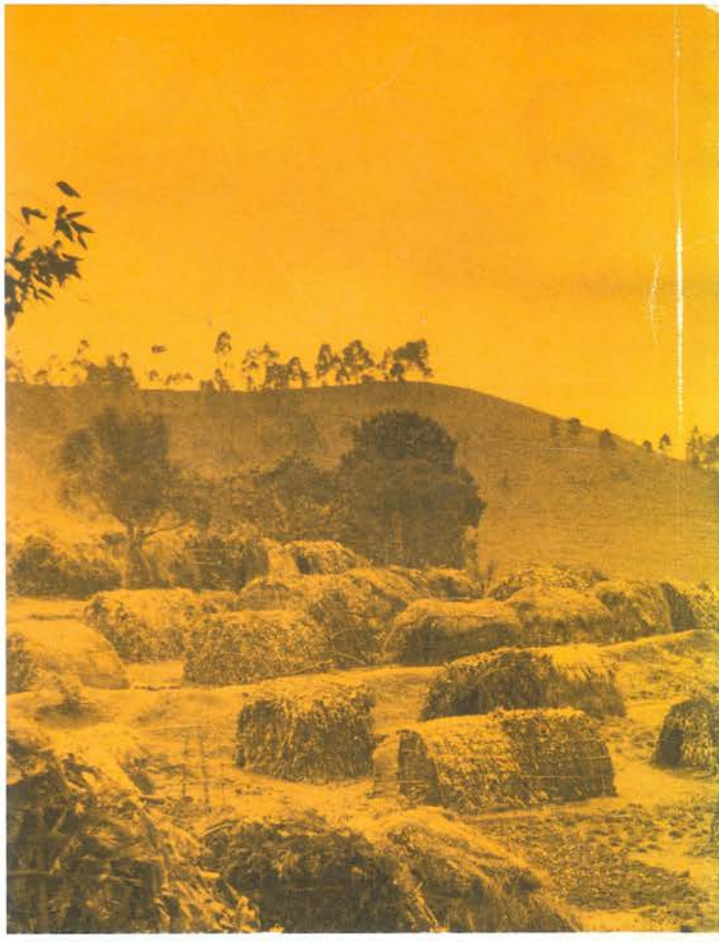
en ouverture
Juan Goytisolo
Jean-Marc Huitorel

Civilité et action humanitaire
Etienne Balibar
Rony Brauman
Marie-Claire Caloz-Tschopp
Helmut Dietrich
Pierre Hazan
Luc Legoux
François Rigaux
Maren et Marcelo Viñar

photographies
Pascal Pugin

Le populisme alpin
Paolo Rumiz

chroniques
réseaux
Driss El Yazami
arts
Elisabeth Wetterwald
débats transeuropéens
Alain Brossat
et Daniel Bensaïd
livres
Paola Marrati



n°18 été 2000
95 FF, 14,50 euros, 19 $US

ISSN 1022-4769
ISBN 2-912002-14-1

9 782912 002143